SAPIENTIA FIDEI
Serie de Manuales de Teología

Historia de la Iglesia

IV: Época contemporánea

Juan María Laboa



PLAN GENERAL DE LA SERIE

Teología fundamental

3 *Dios, horizonte del hombre,* J. de Sahagún Lucas (publicado)
5 *Patrología,* R. Trevijano (publicado)
9 *Historia de la Teología,* J. L. Illanes e I. Saranyana (publicado)
14 *Introducción a la Teología,* J. M.ª Rovira Belloso (publicado)
19 *Fenomenología y filosofía de la religión,* J. de Sahagún Lucas (publicado)
Teología de la revelación y de la fe, A. González Montes

Teología sistemática

1 *Teología del pecado original y de la gracia,* L. F. Ladaria (publicado)
10 *Mariología,* J. C. R. García Paredes (publicado)
16 *La pascua de la creación,* J. L. Ruiz de la Peña (publicado)
18 *Eclesiología,* E. Bueno de la Fuente (publicado)
El misterio del Dios trinitario, S. del Cura
24 *Cristología,* O. González de Cardedal (publicado)
26 *Antropología teológica fundamental,* A. Martínez Sierra (publicado)

Teología sacramental

2 *Penitencia y Unción de enfermos,* G. Flórez (publicado)
4 *Tratado general de los sacramentos,* R. Arnau García (publicado)
6 *La liturgia de la Iglesia,* J. López Martín (publicado)
11 *Orden y ministerios,* R. Arnau García (publicado)
12 *Matrimonio y familia,* G. Flórez (publicado)
22 *Bautismo y Confirmación,* I. Oñatibia (publicado)
23 *Eucaristía,* D. Borobio (publicado)

Teología moral

8 *Moral fundamental,* J. R. Flecha Andrés (publicado)
15 *Moral socioeconómica,* A. Galindo (publicado)
Moral de la persona, J. R. Flecha Andrés
Moral sociopolítica, R. M.ª Sanz de Diego

Teología pastoral y espiritual

7 *Teología espiritual,* S. Gamarra (publicado)
13 *Teología pastoral,* J. Ramos Guerreira (publicado)
Pastoral catequética, A. Cañizares

Historia y arte

17 *Arqueología cristiana,* J. Álvarez Gómez (publicado)
20 *Historia del arte cristiano,* J. Plazaola (publicado)
21 *Historia de las religiones,* M. Guerra Gómez (publicado)
25 *Historia de la Iglesia.* I: *Antigua,* J. Álvarez Gómez (publicado)
Historia de la Iglesia. II: *Media,* J. Sánchez Herrero
Historia de la Iglesia. III: *Moderna,* J. García Oro
27 *Historia de la Iglesia.* IV: *Contemporánea,* J. M.ª Laboa (publicado)

HISTORIA DE LA IGLESIA

IV

Época Contemporánea

POR

JUAN MARÍA LABOA



BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • 2002

Con licencia eclesiástica del Arzobispado de Madrid (29-IV-2002)

Don Ramón de la Cruz, 57. Madrid 2002
Depósito legal: M. 23.790-2002
ISBN: 84-7914-601-X
Impreso en España. Printed in Spain

ÍNDICE GENERAL

Págs.



PRESENTACIÓN

La época contemporánea ha quedado marcada por la secularización de la sociedad, de los ideales y de las metas de los hombres contemporáneos. A lo largo del siglo XIX los principios de la Ilustración y de la Revolución francesa fueron impregnando las instituciones civiles, las inteligencias y los corazones. Se creó una política laica que inspiró las clases dirigentes de los diversos países, colocando a la Iglesia en una situación inédita tanto por su aparente marginalidad como por el maltrato sufrido.

El régimen de cristiandad, la alianza y la compenetración entre Trono y Altar, durante siglos, parecieron ser el único humus adecuado en el que la Iglesia podía sobrevivir y cumplir provechosamente su misión. El régimen liberal, por su parte, comportó, de hecho, persecuciones y marginaciones sin cuento. Aunque el régimen de cristiandad fue convirtiéndose, según pasaban los años, en un pasado sin posibilidades de restauración, la Iglesia mantuvo durante demasiado tiempo su añoranza y la ilusión de su vuelta. Se olvidaron de que el cristianismo no había nacido como religión de Estado, sino como religión marginal y perseguida.

El Estado fue secularizándose, aceptó la libertad religiosa y determinó su neutralidad ante las diversas confesiones religiosas y ante la expansión del ateísmo. Además, fue invadiendo aquellos espacios que durante siglos habían sido propios del catolicismo: la consagración religiosa de la vida pública, la coincidencia entre moral pública y moral civil, la educación de los jóvenes, la salud pública y el matrimonio, los registros de nacimiento, matrimonio y muerte.

La laicización de la sociedad se convirtió también en el gran enemigo de la Iglesia al poner en situación de igualdad la verdad y el error. Para los creyentes no resultaba posible aceptar que la verdadera Iglesia —madre y maestra de la sociedad durante siglos— fuera colocada y considerada al mismo nivel que las sectas y las falsas iglesias.

Por otra parte, siguiendo las pautas de la Ilustración, la opinión pública ha considerado a la Iglesia como incapaz de comprender y de adecuarse a los tiempos modernos y de aceptar las libertades, como incapaz de favorecer y propugnar el progreso tan ardientemente deseado. Por muchos motivos que aparecen a lo largo de esta historia, el *aggiornamento* de la Iglesia ha sido una asignatura pendiente a lo largo de dos siglos tanto desde el mundo laico como desde el interior de la comunidad eclesial, aunque, naturalmente, desde ópti-

cas diferentes. Sólo el Vaticano II cerró definitivamente la cuestión teórica sobre los valores de las libertades y de la democracia y ésta se convierte para la Iglesia en la forma ideal de gobierno, dando fin a trasnochadas discusiones entre católicos democráticos y católicos integristas.

Con motivo de la industrialización y de la secularización de las masas, la clase obrera surgió en un contexto en el que el abandono de las seculares prácticas de piedad y de religión resultó indoloro, casi natural. Nos encontramos ante uno de los dramas, sin duda, más angustiosos del siglo XIX, que no puede ser achacado a falta de generosidad o de creatividad por parte del clero, aunque no cabe duda de que el análisis de la situación o los métodos seguidos no fueron siempre los adecuados.

Con el dominio del marxismo en numerosos países, se implantó un imperio en el que el cristianismo no tenía nada que ver con su patrimonio ético y cultural. Su proyecto incluía la destrucción del cristianismo, considerado como una ideología superada.

Ante tantas situaciones inéditas en los campos religioso, cultural y social, la Iglesia reaccionó con nuevas devociones, con la fundación de innumerables nuevas congregaciones religiosas, con la renovación del tomismo, con una pléyade de santos, con formas nuevas de presencia en la sociedad. No siempre fue adecuada su respuesta y, sobre todo, no siempre se mantuvo como un espacio de comunión de las diversas sensibilidades y propuestas presentes en el seno eclesial.

Esta Iglesia, maltratada en Europa, se ha extendido por los cinco continentes de forma tal que se puede afirmar con verdad que sólo en el siglo XX ha sido una Iglesia universal, presente en todos los pueblos y culturas. El contacto con situaciones tan dispares, la tragedia de los hornos de cremación del régimen nazi y de la persecución de los regímenes comunistas, el horror de la guerra civil española y de tantos martirios sufridos en los cinco continentes, han llevado a los cristianos de la segunda mitad del siglo XX a defender los derechos humanos y la libertad de conciencia de todos los seres humanos.

El «mirad cómo se aman» primitivo se ha alargado a amar y defender al pobre, marginado, maltratado y limitado en sus derechos, allí donde se encuentre. Tal vez es en este momento cuando se consigue aunar de forma espontánea lo que tanto se intentó en el siglo XIX: Dios y libertad, aunque no ha resultado tan fácil de compaginar el otro binomio conflictivo, cristianismo y modernidad.

A causa del dogma de la infalibilidad pontificia de 1870 y de la creciente devoción por el pontífice romano de los católicos, se establece una relación directa entre el papa y los fieles. Los obispos cuentan menos. La popularidad del papa aumenta a lo largo del siglo XX y su palabra llega a los hogares cristianos como nunca antes

en la historia. La personalidad de los papas, a menudo brillante y sugestiva, ha colaborado en esta situación, a veces ambigua, al menos hasta el Vaticano II.

Finalmente, el laicado emerge como una parte decisiva de la Iglesia. Son los militantes laicos los que constituyen la verdadera fuerza de penetración, de configuración eclesial, de diálogo con la sociedad, de conciencia misionera.

Estos dos siglos de historia eclesial constituyen, pues, dos siglos apasionantes, difíciles y aparentemente confusos. El Espíritu sigue presente y actuante en vasijas de barro, pero éstas son más variadas, complejas y llenas de sentidos diversos que nunca.



HISTORIA DE LA IGLESIA

IV

Época Contemporánea



CAPÍTULO I

LOS PAPAS DEL SIGLO XIX

BIBLIOGRAFÍA

BERTHELET, C., *Conclavi pontifici e cardinali nel secolo XIX* (Roma 1903); HILAIRE, Y.-M., *Histoire de la Papauté* (París 1996); HORAIST, B., *La dévotion au pape et les catholiques français sous le pontificat de Pie IX (1846-1878)* (Roma 1995); KELLY, J. N. D., *The Oxford dictionary of Popes* (Oxford 1986); LEVILLAIN, PH. (dir.), *Dizionario storico del papato,* 2 vols. (Milán 1996); MOLLAT, G., *La Question romaine de Pie VI à Pie XI* (París 1932); MONDIN, B., *Dizionario enciclopedico dei Papi* (Roma 1995); ORLANDIS, J., *El pontificado romano* (Pamplona 1996).

Nunca como en la época contemporánea el pontificado romano ha sugerido, dirigido e influido tanto en la marcha de la Iglesia católica. El resultado ha sido una historia compleja y, a menudo, traumá tica, en función no sólo de las diversas psicologías de los distintos papas, sino, también, a causa de los dramáticos vaivenes de los regímenes políticos existentes y de las vigorosas ideologías dominantes.

Entre los cambios producidos recordemos la desaparición del milenario poder temporal, que para muchos católicos resultaba esencial en el ejercicio del pontificado; un nuevo tipo de relaciones con las iglesias nacionales y, sobre todo, un mayor acercamiento y relación con el pueblo católico, que por primera vez tenía un conocimiento y una experiencia directa del significado de la función del papa.

Los papas de esta época sufrieron el exilio, la reclusión voluntaria en su palacio romano a lo largo de medio siglo, la revolución victoriosa en sus Estados, el asesinato de su primer ministro, la ocupación de los Estados de la Iglesia, la unidad de Italia. Se proclamó la República romana en 1850 y, en años diversos, Roma fue proclamada segunda capital del Imperio napoleónico y capital del nuevo Reino de Italia. Es decir, en menos de un siglo la Ciudad Eterna y el conjunto del estado eclesial sufrieron las consecuencias de la convulsión política europea, los influjos de las ideas revolucionarias entonces dominantes y la pasión unitaria del pueblo italiano.

A lo largo del siglo fueron tres los problemas principales que caracterizaron el desarrollo de las naciones y marcaron la actitud de los papas ante el mundo moderno, la revolución industrial y el resurgir de nuevas nacionalidades: el nacionalismo, el liberalismo y la cuestión social, pero, sobre todo, fue la situación político-social de los

Estados de la Iglesia la que marcó y determinó de modo decisivo la actitud de los papas ante los movimientos ideológicos dominantes.

En el ámbito eclesial, la centralización y el universalismo caracterizan el papado moderno, y la actitud, modos de actuar y pretensiones de los nuncios constituyen un barómetro del respeto mostrado al episcopado local por parte de Roma.

1. Pío VII (1800-1823). Un papa luchador

Juan Bautista Chiaramonti nació en 1742 en Cesena; estudió con los jesuitas en Ravena; benedictino, es nombrado abad de San Calixto, en Roma; obispo de Tívoli y de Ímola y finalmente creado cardenal. Austero y piadoso, dúctil con el mundo moderno, no se opuso tajantemente a cuanto suponía la Ilustración ni al significado de la Revolución francesa. En una homilía de 1797 afirmó que «la forma democrática no repugna al Evangelio», ya que la democracia, por su misma existencia, postulaba la defensa de las virtudes cristianas, afirmación que en aquellos difíciles días podía chocar y escandalizar.

Treinta y cinco cardenales dirigidos por Consalvi, secretario del cónclave, bajo la protección del emperador austriaco Francisco II, lo eligieron en la abadía benedictina de San Jorge de Venecia (14 de marzo de 1800), cuando no pocos europeos daban por periclitado el papel del papado [1] tras la muerte de Pío VI, el 29 de agosto de 1799 en Valence, como prisionero de los jacobinos franceses. Con imprevistas dificultades, causadas fundamentalmente por el deseo de los austriacos de que el papa renunciara a parte de sus estados, llegó a Roma en pleno período de afianzamiento político de Napoleón. La encontró desordenada y abandonada, y trató de reorganizar la ciudad, sus Estados y la Iglesia en general.

El pontificado del primer papa del siglo XIX quedó marcado por la actuación prepotente de Napoleón. Durante los primeros quince años tuvo que soportar, ceder o enfrentarse a la política napoleónica, mientras que los diez siguientes fueron dedicados a la reconstrucción de los Estados de la Iglesia y a la reorganización de la Iglesia universal, sobre todo en Europa, donde el vendaval revolucionario la había dañado tan duramente que, en algunos momentos, se había dudado de su capacidad de supervivencia [2].

[1] L. PÁSZTOR, «Ercole Consalvi, prosegretario di Venezia. Momenti di storia pontificia tra il 1799 e il 1800»: *Arch. della società romana di storia patria* 83 (1960) 99-188.

[2] J. LEFLON, *Pie VII. Des abbayes benedictines à la papautè* (París 1958); I. SPADA, *La Rivoluzione francesa e il papa* (Bolonia 1989); E. VERCESI, *Pio VII, Napoleone e la restaurazione* (Turín 1933); A. F. ARTAUD DE MONTOR, *Storia del Papa Pio VII* (Milán 1837); L. R. ALTAMIRA, *El deán Funes y el papa Pío VII* (Córdoba 1952).

Fóscolo y De Maistre lo comparan con Gregorio VII al describir sus relaciones con Napoleón, aunque Pío VII siguió estimando al emperador exiliado y protegió a su familia en la desgracia porque en todo momento recordó que gracias a Napoleón fue posible reconstruir la Iglesia francesa. Pío VII se convirtió en uno de los mitos, o de las ideas-fuerza que influyeron en el movimiento filopapal del ochocientos, y que más tarde alimentaría la propaganda temporalista de los católicos ultramontanos e intransigentes. Se trata del «mito Pío VII, defensor y mártir de la libertad de la Iglesia y, también, de la libertad italiana».

Pío VII reconoció con el breve del 7 de marzo de 1801 la Compañía de Jesús en Rusia, y tres años más tarde (30 de julio de 1804) en el reino de las Dos Sicilias. Finalmente, el 31 de julio de 1814, fiesta de San Ignacio de Loyola, aprobó la reconstitución de los jesuitas, cuarenta y un años después de su disolución. Cinco días después prohibió nuevamente a los católicos el pertenecer a la masonería. Este período se caracterizó por la intrépida reconstrucción eclesiástica, por la fundación de nuevas congregaciones religiosas y por la reagrupación y reorganización de las antiguas. En este esfuerzo eclesial encontramos en los gobiernos los antiguos hábitos jurisdiccionales, el intento persistente de los políticos de entrometerse en la organización eclesial y de utilizarla para sus fines. Sin embargo, tampoco en este campo la revolución había sido inútil. La vida religiosa comenzó a florecer y los hombres de Iglesia, que habían sufrido en su propia carne las consecuencias de la anterior confusión de la Iglesia con el Estado, buscaron otros planteamientos y otra manera de estar presentes en la sociedad.

En 1814 se reunieron en Viena los reyes y los príncipes de Europa con el fin de reestructurar el continente de acuerdo con los principios prerrevolucionarios, pero estos apóstoles de la Restauración pretendieron establecer una excepción en esta política: los Estados Pontificios. Sólo la capacidad negociadora del cardenal Consalvi, ayudado por el prestigio de Pío VII, hizo posible la reconstitución de los Estados de la Iglesia [3].

El papa no se entusiasmó con la Santa Alianza, tratado según el cual los soberanos de Austria, Rusia y Prusia se responsabilizaban, en cuanto «delegados» de Dios, a regir sus pueblos según «los preceptos de justicia, caridad y paz», preceptos que interpretaban según su conveniencia.

Pío VII protegió y fomentó en sus Estados las artes y la cultura, restauró basílicas e iglesias, abrió al público los museos romanos y

[3] A. ROVERI, *La Missione Consalvi e il congresso di Vienna*, 3 vols. (Roma 1970-1973).

la Biblioteca Vaticana, reorganizó las universidades y academias, restaurando la rica tradición cultural y artística perdida durante los movimientos revolucionarios [4].

Resulta, a veces, difícil distinguir su política y sus orientaciones de las del cardenal Consalvi, probablemente el mejor Secretario de Estado del siglo, plenamente identificado con el papa [5]. Su primera tarea consistió en conseguir que la Iglesia no quedara al margen de la nueva organización política europea posnapoleónica y a ello se dedicó en el Congreso de Viena, consiguiendo al final la devolución de todos los territorios pontificios usurpados, especialmente por Austria, menos los enclaves de Aviñón y del condado Venesino, probablemente demasiado anacrónicos para la nueva situación, que quedaron integrados definitivamente en Francia.

Ambos desarrollaron una paciente política concordataria, buscando introducir a la Iglesia en el sistema de equilibrio conservador surgido en el Congreso de Viena. El 5 de junio de 1816 se firmaba el concordato de Baviera en el que se determinaba que la religión católica sería conservada «con todos los derechos y prerrogativas que por determinación divina debe gozar». Cada diócesis contaría con un seminario sujeto al obispo *pleno liberoque iure*. Los eclesiásticos debían jurar ante el rey «no participar en reuniones contrarias a la tranquilidad pública, y revelar si algo se tramaba contra el Estado». Seis días más tarde se aprobó el concordato francés que, de hecho, quedó en letra muerta. Este concordato era una manifestación de buena voluntad, una especie de exposición programática gubernativa con relación al conjunto de materias religiosas que, de alguna manera, impregnará la política de la Restauración, pero que, de hecho, no tenía en cuenta los profundos cambios operados en la sociedad francesa, y por esto fracasó y nunca fue puesto en práctica. En febrero de 1818 quedaba ratificado el nuevo concordato napolitano. El clero del reino se hacía cargo de la enseñanza religiosa, se aumentaba el número de diócesis en Sicilia, mientras que disminuían las de la península, en un intento de reestructurar la Iglesia del Reino de Nápoles, y se establecía que la enseñanza pública y privada seguirían las disposiciones romanas. Como contrapartida, el rey nombraba a los obispos y la Iglesia renunciaba a los bienes que le habían enajenado.

En los países alemanes no faltaron intentos de autonomía eclesial frente a Roma: Wessemberg, vicario general de Constanza, autor de *La Iglesia de Alemania y su nueva creación y establecimiento* (1815), y su arzobispo Dalberg, con una cierta complicidad de Met-

[4] F. WEY, *Musei del Vaticano* (Milán 1898) 45-55.

[5] G. CASSI, *Il cardinale Consalvi ed i primi anni della Restaurazione pontificia (1815-1819)* (Milán 1931); J. M. ROBINSON, *Cardinal Consalvi, 1757-1824* (Nueva York 1987).

ternich, soñaron con renovar una nueva fórmula de josefinismo. No buscaban tanto la libertad episcopal cuanto el no estar tan sujetos a Roma. Una reacción pronta y eficaz dirigida por el redentorista austriaco Hofbauer impidió el éxito de la iniciativa [6] y demostró que la nueva mentalidad tendía más a la centralización y no a la dispersión de fuerzas.

Tal vez el problema inmediato más acuciante y de solución más incierta residía en los Estados de la Iglesia. La administración y legislación napoleónica había representado en muchos sentidos una modernización y una mejora real. El clericalismo omnipresente en la concepción de la justicia, de las penas, de los privilegios, propia del Antiguo Régimen, resultaba ya insoportable para la mayoría de los ciudadanos, que deseaban la modernización y la secularización de la administración. Para muchos cardenales y clérigos, sin embargo, la vuelta de Pío VII significaba la desaparición de todas las odiadas reformas francesas. Consalvi, con una sensibilidad y una conciencia muy nítida de que muchos cambios eran irreversibles, luchó a lo largo del pontificado por modernizar la administración, la justicia y la organización general, ganándose la animadversión del sector más conservador. Desde estos días encontramos en las principales ciudades del Estado pontificio la presencia de los carbonarios, es decir, de sociedades secretas imbuidas del espíritu de la Ilustración y del entusiasmo libertario de la Revolución, que pretendían liberar el poder político del predominio clerical y conseguir la unidad de Italia. La fuerza y el influjo de estas sociedades políticas, sobre todo en Italia, fue enorme y condicionaron no pocas de las reacciones políticas de los pontífices sucesivos [7]. En realidad, no se trataba de un problema religioso, sino estrictamente político, pero, inevitablemente, tendría consecuencias eclesiales.

Pío VII tuvo dos ideas que, desigualmente, pudo llevar adelante a lo largo de su pontificado: recrear el contacto con las masas católicas, a pesar de los recelos de los príncipes, con el fin de suscitar una atmósfera espiritual unitaria que pudiese oponerse a la propaganda anticlerical y a la política antieclesiástica de los liberales, y afirmar la autoridad del Estado tradicional frente a la actitud disgregadora de las sectas y de las organizaciones secretas políticas.

Los años de régimen napoleónico representaron, de hecho, el ocaso de una larga época durante la cual la Iglesia había mantenido el *status* de sociedad privilegiada de derecho público, y el comienzo

[6] G. GOYAU, *L'Allemagne religieuse. Le catolicisme*, I (París 1909) 287.

[7] D. SPADONI, *Sette, cospirazioni e cospiratori nello Stato pontifizio all'indomani della restaurazione* (Turín-Roma 1904); A. PIERANTONI, *I Carbonari dello Stato Pontificio ricercati dalle Inquisizioni austriache nel Regno Lombardo-veneto (1817-1825)* (Milán 1910).

de otra en la que la Iglesia se vio reducida al ámbito del derecho común. Así se inicia el período de los concordatos que se prolongará hasta el Vaticano II. Pío VII fue el papa prototipo de este período de transición que, en realidad, se prolongó a lo largo del siglo.

Este papa supo transformar en bazas favorables para el catolicismo las humillaciones y persecuciones infligidas por Napoleón [8], supo hacer amable y querida la figura del pontífice y procuró establecer puentes entre una Iglesia todavía demasiado anclada en el pasado y una sociedad que miraba con ilusión al futuro y buscaba con decisión el cambio, que identificaba con el progreso.

2. León XII (1823-1829). La victoria conservadora

Pío VII murió el 6 de julio de 1823. El cónclave, que duró 25 días, se celebró en Roma por primera vez después de medio siglo, iniciándose sus reuniones el 2 de septiembre, en un ambiente enrarecido, tenso y enfrentado. Los cardenales *zelanti* (conservadores e intransigentes, reaccionarios en política interior, nada condescendientes con Austria y Francia) se oponían con decisión a la política de los *politicanti* (progresistas), cuyo representante más insigne era Consalvi. Para los conservadores, Consalvi era el que había pactado con Napoleón y quien estaba dispuesto a establecer puentes con el liberalismo.

Le acusaban de haber ejercido un poder demasiado personal, ser demasiado reformista y liberal, hasta el punto de traicionar los principios eclesiales, haber mantenido en vigor las reformas napoleónicas y el personal administrativo que lo había apoyado, y de haber realizado excesivas concesiones en sus relaciones con los gobiernos. Su candidato, decididamente conservador, era el cardenal Severoli. Por otra parte, las medidas reformistas adoptadas por Consalvi habían contrariado intereses y creado descontentos: la nobleza no le perdonaba la supresión de los derechos feudales; los curiales, la introducción de laicos en los puestos oficiales, y algunas ciudades, el que se hubieran anulado sus privilegios.

Francia, Austria, España, Nápoles y Cerdeña deseaban un papa más bien conciliador que no crease nuevos problemas, pero no fueron capaces de defender hasta el final la candidatura de Consalvi, al que consideraban como el «único capaz de mantener la paz y la con-

[8] «El período napoleónico vio a la vez la decadencia y el renacimiento del papado, la extrema capitulación ante el cesarismo democrático y la suprema reacción contra el estatalismo absolutista, que amenazaba todas las posiciones ideales y políticas de la Iglesia de Roma»: P. PASCHINI, *I Papi nella storia,* II (Roma 1961) 883.

cordia en Europa y en la península» [9]. Austria vetó al cardenal Severoli el día en que estaba a punto de conseguir los votos necesarios. El 21 de septiembre, fue elegido con 34 votos de los 49 posibles el cardenal Annibale della Genga, de frágil salud, de sesenta y siete años, antiguo nuncio en Colonia y Múnich [10], que tomará el nombre de León, que ningún papa había elegido desde 1605 [11], en memoria de San León Magno [12].

El programa de restauración religiosa del nuevo papa aparece en su primera encíclica, *Ubi primum* (3 de mayo de 1824), en la que se marcaban las líneas maestras de su política y donde resplandecía el talante del grupo de cardenales que lo habían elegido. Señalaba la obligación de residencia de los obispos, la necesidad de un clero virtuoso y preparado, la obligación de luchar contra las teorías que amenazaban la fe y sus principios, la condena de las sectas, del indiferentismo y de la tolerancia: «Doctrina que enseña que Dios ha dado al hombre una completa libertad, de manera que puede, sin peligro para su salvación, abrazar y adoptar la secta y la opinión que le convengan según su propio juicio». En una palabra, era un programa que buscaba la restauración de la religión, a la que consideraba amenazada y poco protegida, a pesar de que, insistía en el documento, «los príncipes seculares defienden su propia causa cuando defienden la autoridad de la Iglesia». A finales del mismo mes, con la bula *Cum primum,* convocó una visita apostólica a su diócesis de Roma, visita pastoral que no se repetirá en esta diócesis hasta febrero de 1904, cuando Pío X decida renovar la pastoral de Roma, donde no siempre la abundancia de clero ha significado interés pastoral [13].

El nuevo Secretario de Estado, Somaglia, tenía ochenta y cuatro años y no poseía ni la talla ni la salud requerida para tal cargo. Los *zelanti* consiguieron, también, del nuevo papa la creación de una Congregación de Estado compuesta por cardenales elegidos de las tres órdenes, todos intransigentes y enemigos de la política seguida por Consalvi, y que pretendía dirigir los asuntos de la Iglesia. Poco a poco, el nuevo papa fue desprendiéndose de su influjo, aunque, obviamente, esto no supuso cambio de talante. En 1827 fue nom-

[9] Ch. TERLINDEN, «Le conclave de Léon XII»: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* XIV (1913) 271. Luis XVIII aconsejó al cónclave que eligieran «una persona que conduzca los asuntos de la Iglesia con espíritu de conciliación, de justicia, de seguridad, que debe ser la herencia del padre común de los fieles».

[10] R. COLAPIETRA, *La formazione diplomatica di Leone XII* (Roma 1966).

[11] R. COLAPIETRA, «Il diario Brunelli del conclave del 1823»: *Archivio storico italiano* 120 (1962) 76-146.

[12] C. TERLINDEN, «Le conclave de Léon XII (2-28 septembre 1823)», en RHE XIV (1913) 272-303.

[13] F. LOZZELLI, *Roma religiosa all'inizio del novecento* (Roma 1985) 49-51.

brado Secretario de Estado el cardenal Bernetti, mejor conocedor de la situación real europea [14].

Poco antes de morir, Consalvi, marginado en la nueva situación, aconsejó al nuevo pontífice las grandes líneas que convenía seguir: apoyarse en Francia, desconfiar de Rusia, luchar decididamente contra los carbonarios, proteger a los católicos de América, sin hacer mucho caso a las protestas de España, preparar el terreno para la emancipación de los católicos ingleses, mantener en la relaciones con Austria una prudente reserva y proclamar un Jubileo [15].

La política de este papa estuvo demasiado dominada por el partido ultraconservador y por la mentalidad que había caracterizado al Antiguo Régimen. En política interior, su actuación mantuvo unas pautas esencialmente reaccionarias. En el *motu proprio* del 5 de octubre de 1824 por el que reformaba los tribunales del Estado, el código y la práctica judicial, se daba marcha atrás a las reformas de su predecesor: los laicos tuvieron que abandonar los puestos públicos que tan trabajosamente habían conseguido, se favoreció a los nobles, se suprimieron las instituciones de tendencia liberal: tribunales, código civil, procedimiento judicial..., y no se tuvo en cuenta la libertad de prensa. Defendieron y cuidaron la renovación religiosa, pero con el convencimiento de que sólo podrían lograrlo si mantenían la secular alianza entre Trono y Altar, aspiración fundamental de la política de la Restauración.

La Restauración significó, para León XII y los cardenales que le apoyaban, restaurar los privilegios, prohibiciones y abusos del Antiguo Régimen, es decir, el régimen feudal, y quiso aplicar rígidamente los principios del absolutismo en los que encontraba la salvación de la situación existente. En esta política tuvo que enfrentarse a la actividad creciente de las sociedades secretas, sobre todo los carbonarios, que desarrollaban su actividad política subversiva con éxito creciente amparados en el apoyo de buena parte de la población que deseaba más libertad y más tolerancia. En realidad, la política de este papa demostró la imposibilidad de gobernar el Estado recurriendo a expedientes mezquinos e inútiles: la delación, la obligación de llevar linternas durante la noche o el puro formalismo. En Faenza, un joven que no obedeció a la recomendación de la policía de descubrirse ante el Sacramento fue condenado a ocho días de ejercicios espirituales y a un año de detención con la obligación de ayunar a pan y agua todos los jueves en honor del Santísimo [16]. Una vez más, se pretendía

[14] P. Ugolini, «La politica estera del Card. Tommaso Bernetti, Segretario di Stato di Leone XII (1828-1829)»: *Archivio Società Romana di storia patria* 112 (1969) 213-320.

[15] Artaud de Montor, *Storia di Leone XII* (Milán 1843) 130-133.

[16] ASV-SS Interni rúbrica 26, sobre 524.

afrontar sin éxito el cambio de mentalidad y la ausencia de formación profunda de la mayoría del pueblo y del clero, con un formalismo forzado y vacío, que ya sólo podía mantenerse con castigos y violencia.

Durante este pontificado se planteó el problema de la provisión de diócesis en aquellos países que habían formado parte de la América Española. Fernando VII y su Gobierno pretendieron continuar con el privilegio de presentación, mientras que las nuevas naciones se consideraban herederas de tales derechos y no estaban dispuestas a aceptar obispos presentados por el monarca español. En 1823 envió a los nuevos países americanos de Chile una misión diplomática compuesta por Mons. Muzi y por Mons. Mastai, futuro Pío IX, y otra misión a Colombia. León XII, ante el descontento y la indignación del rey español, nombró directamente a los obispos, a menudo elegidos entre las listas presentadas por los gobiernos americanos. Así promovió jerarquías eclesiásticas autónomas en Colombia y en Brasil y numerosos vicariatos apostólicos en diferentes países. De esta manera, no se produjo ninguna ruptura con motivo de la independencia, y las relaciones con la Santa Sede fueron suficientemente normales desde el primer momento. Por su parte, España dio a entender que rompería las relaciones diplomáticas, pero, al poco tiempo, aceptó la realidad [17].

Dedicó especial atención a los estudios, promulgando un nuevo Reglamento en 1824, la bula *Quod divina sapientia,* y reorganizando los programas y métodos de las universidades. Todas las instituciones de enseñanza quedaban bajo la dirección de una nueva Congregación de estudios, que tenía la finalidad de mejorarlos y de controlarlos. La bula establecía dos universidades primarias (Roma y Bolonia) con 35 cátedras cada una y cinco secundarias (Peruggia, Ferrara, Camerino, Macerata y Fermo) con 17 cátedras cada una. Esta medida, en sí positiva, se malogró por el talante con el que fue puesta en práctica. Resulta instructivo contraponer el talante de este documento con el que aparece en *La idea de una universidad,* obra que recoge una serie de conferencias de Newman sobre el sentido y las posibilidades de una universidad católica. Resultó intempestiva la declaración de que el arte, las ciencias y las letras se reducían a ser siervas de la religión. En septiembre de 1824 devolvió a los jesuitas el Colegio Romano. Uno de los recuerdos estéticos más importantes de su pontificado fue sin duda la reconstrucción según el modelo precedente de la basílica de San Pablo, destruida por un incendio poco antes de la muerte de su predecesor.

[17] P. DE LETURIA, *La emancipación hispanoamericana en los informes episcopales a Pío VII* (Buenos Aires 1935); ID., *Bolívar y León XII* (Caracas 1931).

En 1825 convocó y celebró el Año Santo con la bula de indicción *Quod hoc ineunte saeculo,* el único celebrado durante este siglo, en unas condiciones precarias que demostraban la difícil y confusa situación existente. Anunció que su finalidad era la de restaurar todas las cosas en Cristo e invitó a los fieles del mundo a acudir a Roma, «la sede de San Pedro», donde encontrarían abundantes socorros de reconciliación y gracia. Ante la masiva propagación de las ideas liberales, los Estados italianos, gobernados por regímenes absolutistas, temían el trasiego de peregrinos de un país a otro, y el mismo Secretario de Estado temió que conspiradores políticos y miembros de sociedades secretas se mezclasen con los piadosos peregrinos. Para algunos, y ésta es la primera vez en que encontramos este juicio, lo que se preparaba en Roma era una triste comedia. Es decir, aparece ya la contestación en el interior de la Iglesia a una venerable y antiquísima tradición, a causa de las ideas de la Ilustración, pero también por el deseo de una religión más interiorizada y menos formalista. De hecho, apenas participaron un millar de extranjeros de entre los 150.000 peregrinos. El papa quería que Roma se convirtiese en ciudad auténticamente santa, pero su celo era estrecho e intransigente y sus logros resultaron decepcionantes.

En la encíclica de su entronización, *Ubi primum* (3 de mayo de 1824), advirtió León XII a los obispos sobre los peligros de los filósofos que, bajo capa de filantropía y liberalidad, esparcían numerosos errores y minaban el bienestar del pueblo; les prevenía contra el indiferentismo que, exaltando la tolerancia, arruinaba la fe; les ponía en guardia contra las sectas protestantes bíblicas, que con sus traducciones de la Biblia propagaban varios errores perniciosos. Recordaba la grave obligación de la visita pastoral y de la residencia, les exhortaba a velar por el estado de los seminarios, a proceder a las ordenaciones con prudencia, y a contar con los gobiernos que defendiesen la autoridad de la Iglesia así como con el sucesor de Pedro. En todos sus escritos y en sus acciones insistió en su propósito de proceder a una restauración intransigente de la disciplina y la tradición eclesiástica.

Un edicto de noviembre de 1826 agravó la reclusión de los judíos en los guetos, para que no se produjesen revueltas, al tiempo que pretendió despertar en el pueblo romano el sentido del pecado fomentando el retorno a la piedad tradicional, para lo cual lo sometió a un régimen intensivo de procesiones y sermones e, incluso, de vigilancia sobre los vestidos y otras normas de conducta.

Persiguió de palabra y obra a los masones. Fue más liberal en su política económica, impulsando el comercio a base de préstamos, favoreciendo las industrias de la lana, algodón, lino y seda, y reduciendo impuestos, pero no consiguió una mejora sustancial de la econo-

mía a causa de la mala gestión y de los abusos y corrupciones existentes. En general, fue más independiente del parecer de los cardenales de lo que éstos hubieran deseado, pero acabó siendo mal visto por unos y otros. El embajador francés escribió a su ministro: «Por otra parte, nada más evidente que su impopularidad» [18]. No exageraba demasiado, al describir la sensación general, el epigrama romano: «Tu nos has causado tres decepciones, ¡oh Santo Padre!: aceptar el papado, vivir tanto tiempo, morirte el martes de carnaval. Es demasiado para que seas llorado» [19].

Durante este pontificado, el galicanismo político y religioso mantuvo su influjo en Francia a pesar de los escritos de De Maistre y de Lamennais, a quien León XII estimó sobremanera. Llevado tal vez por las teorías de estos autores, este papa tuvo un imprudente encontronazo con Luis XVIII, a quien escribió una carta desconsiderada. El rey francés le contestó con viveza y acritud, imponiendo al papa una revisión de sus actitudes políticas. La Iglesia francesa aumentó llamativamente sus efectivos y las congregaciones religiosas extendieron su presencia en las obras educativas y en las caritativas, pero en el reinado de Carlos X la fuerza política y social del liberalismo resultaba evidente. Hubiera sido necesaria mayor capacidad de diálogo y de convivencia entre una religión todavía mayoritaria y un sentimiento liberal compartido por intelectuales y burgueses. No fue posible, y esta incapacidad marcó la sociedad francesa y, de rebote, la europea.

Con los distintos Estados y ciudades alemanas las relaciones fueron fluidas, pero casi siempre marcadas por las pretensiones regalistas tradicionales. En Prusia, los católicos no aceptaban la decisión gubernativa de que en los matrimonios mixtos los hijos fueran bautizados en la religión del padre, problema que se prolongará a lo largo del siglo. En el imperio austriaco, Francisco I aligeró con diversas disposiciones el severo control jurisdiccionalista que impedía a la Iglesia actuar con autonomía.

En junio de 1827, tras una larga y durísima negociación, se firmó un concordato entre la Santa Sede y Guillermo I de Holanda por el que se distribuía el territorio de los Países Bajos, que incluía Bélgica, en ocho diócesis, entre las cuales las restablecidas de Brujas, Bois-le-Duc y Amsterdam.

En marzo de 1829, el Parlamento inglés aprobó el *Roman catholic relief act* por el que se concedía a los católicos sus derechos electorales activos y pasivos, y la posibilidad de ser admitidos a los puestos estatales, aunque seguían prohibidas la erección de conven-

[18] Arch. Af. Estr., Roma, 963, fols. 215-218.
[19] J. SCHMIDLIN, *Léon XII, Pie VIII et Grégoire XVI* (París 1938) 135.

tos y la presencia de religiosos en el reino. Jorge IV aprobó esta ley el 13 de abril, a pesar de su aversión a los católicos. En realidad, los católicos irlandeses mantenían, todavía, muy limitados sus derechos, ya que la propiedad de las tierras seguía en manos de los protestantes y los católicos seguían pagando un impuesto al clero protestante.

3. Pío VIII (31 de marzo de 1829-20 de noviembre de 1830)

Nombrado a los treinta y ocho años obispo de Montalto, donde permaneció durante dieciséis años, en 1808 rechazó la pretensión de Napoleón de imponerle el juramento de fidelidad, por lo que fue confinado en Milán y en Mantua. Apenas Pío VII volvió a Roma, premió su gesto nombrándole cardenal y obispo de Cesena primero y de Frascati después. Trasladado a la Curia romana, fue nombrado penitenciario y prefecto de la Congregación del Índice [20].

La elección del cardenal Castiglioni, de la escuela de Consalvi, candidato de Metternich y del escritor Chateaubriand, embajador francés en Roma, pareció indicar el deseo de los cardenales de volver a una política de moderación y supuso el triunfo de la corriente de los cardenales «políticos», que en buena parte no eran italianos, y en general fue acogida con satisfacción por el pueblo romano. Sus electores pensaron que era necesario que el nuevo papa se fijase más en los aspectos positivos de la sociedad contemporánea [21], aunque, naturalmente, no todos estaban de acuerdo en las prioridades. De hecho, el embajador español de Fernando VII, Labrador, pidió en su discurso oficial la continuación de la política conservadora y autoritaria. El espíritu que dirigió su breve gobierno consistió en reafirmar los principios fundamentales de la Iglesia y dar muestras de moderación en la solución de los problemas y en las relaciones políticas con los Estados [22].

Pío VIII tenía sesenta y siete años y sufría de un herpes en el cuello, lo que le obligaba a mantener permanentemente la cabeza inclinada, y sufría dolores constantes. Fue intransigente en materia política, pero su talante fue cautamente innovador y prudentemente liberal.

[20] O. Fusi-Pecci, *La vita del Papa Pio VIII* (Roma 1965); F. Hayward, *Le dernier siècle de la Rome Pontifical,* II (París 1928); A. Pennacchioni, *Il Papa Pio VIII, Francesco Saverio Castiglioni* (Cingoli 1994).

[21] Chateaubriand, embajador de Francia en Roma, pidió a los cardenales «un jefe que, poderoso por la doctrina y la autoridad del pasado, conociese también las necesidades presentes y futuras».

[22] R. Belvederi, *Il papato di fronte alla Rivoluzione* (Bolonia 1965) 139.

Eligió al cardenal Albani (1750-1834), hombre de confianza de Austria, como su Secretario de Estado. Pío VIII será un papa más sereno y equilibrado, que buscará el punto medio en sus relaciones con los Estados, aunque la política exterior fue llevada con bastante autonomía por Albani.

La primera encíclica programática, *Traditi humilitate nostrae* (24 de mayo de 1829), trata del indiferentismo, del subjetivismo y de las sociedades secretas, preocupaciones eclesiales de la época, pero insiste en que su principal objetivo era la educación. En esta encíclica, su planteamiento doctrinal y eclesiológico se sitúa en la línea intransigente de su predecesor. Condenó con energía las sociedades bíblicas y el indiferentismo religioso: «Los sofistas de este siglo, que pretenden que el puerto de la salvación está abierto a todas las religiones, conceden las mismas alabanzas a la verdad y al error, al vicio y a la virtud, a la honradez y a la perversión». Señalaba, también, su preocupación por la multiplicación de las publicaciones perversas y de las sociedades secretas, siempre peligrosas, y animaba a los obispos a preocuparse por las escuelas y los seminarios de sus diócesis. Esta encíclica confirmó la decisión de imponer el magisterio romano, reivindicación que será bien acogida por el movimiento ultramontano en proceso de expansión, sobre todo en Francia y Alemania.

En 1830 Francia vivió una nueva revolución que destronó a Carlos X, hermano de los dos reyes anteriores, y acabó definitivamente con la dinastía borbónica. La identificación de la Iglesia con la monarquía durante los últimos quince años favoreció la reacción de un anticlericalismo virulento. La masa popular saqueó el arzobispado de París, el noviciado de los jesuitas y la casa de las Misiones de París. El arzobispo De Quelen tuvo que huir y los sacerdotes no podían salir a la calle con sotana. La prensa y numerosos panfletos manifestaron el anticlericalismo dominante. Algunos obispos, aterrorizados, cruzaron la frontera.

Pío VIII osciló en su política exterior entre la firmeza de principios y las concesiones prácticas, entró en relaciones con el nuevo gobierno francés y pidió a los obispos que exhortasen a los fieles a la obediencia y la búsqueda de la pacificación nacional [23].

El papa estaba convencido de que el cambio social y político era inevitable. Pensaba que era más conveniente que la Iglesia llegase a un acuerdo con el nuevo régimen que exponerse a una revolución más radical y peligrosa, es decir, la vuelta a la dramática situación de 1793. De hecho, la revolución de 1830 aprobó una constitución muy moderada. Pío VIII aconsejó al clero francés la neutralidad política

[23] Arch. Af. Estr. Roma 967, fols. 184-185.

y, por su parte, procuró no atarse a ningún partido ni a ningún régimen concreto, y decidió entablar relaciones con los poderes constituidos, independientemente de su legitimidad. Concedió al nuevo rey, Luis Felipe, el título de Rey Cristianísimo.

Más difícil resultaba favorecer e impulsar el desarrollo de una cultura católica capaz de nutrir la vida intelectual de los creyentes y de contrarrestar las manifestaciones del anticlericalismo, a menudo virulento. Henri Heine escribió: «La vieja religión está radicalmente muerta, está disuelta; la mayoría de los franceses no quieren oír hablar más de este cadáver y se echan el pañuelo a la nariz cuando se trata de la Iglesia» [24]. La expresión era exagerada, pero no cabe duda de que una buena parte de los representantes más significativos de la cultura del momento pensaban y sentían así ante una cultura religiosa anclada y congelada en el pasado.

El papa no favoreció ni aprobó los movimientos independentistas de tres países católicos que se encontraban dominados por naciones de otras confesiones: Irlanda, Bélgica y Polonia, probablemente influido por el Secretario de Estado, cardenal Albani, amigo de Austria y defensor de los principios legitimistas del Congreso de Viena. Sin embargo, en 1830, los católicos belgas unidos a los liberales, irritados por el despotismo y la política religiosa poco inteligente de Guillermo I de Holanda, consiguieron la libertad religiosa, la libertad de prensa y de reunión y, finalmente, la independencia. Roma vio con disgusto la alianza de católicos y liberales belgas, pero no pudo hacer nada para impedirla.

En 1830 se reunieron en Frankfurt los representantes de los estados alemanes y aprobaron una declaración con los siguientes puntos: la Iglesia católica es libre de profesar su creencia, pero se exige el plácet gubernamental a todos los documentos eclesiásticos; las bulas pontificias deben ser sometidas a la aprobación del Estado; fuera de la provincia eclesiástica no deben discutirse sus asuntos; se someten a la aprobación estatal las resoluciones de los sínodos; los seminaristas deben pasar unos exámenes ante las autoridades civiles y denunciar los abusos eclesiásticos. Finalmente, los números 14, 15 y 16 regulaban la elección episcopal y exigían el juramento de fidelidad al soberano.

Obviamente, se trataba de un desfasado jurisdiccionalismo que chocaba estridentemente con la mentalidad liberal de los participantes y que fue rechazado por el pontífice, dispuesto a defender por todos los medios la libertad de la Iglesia. Su firmeza en los principios había aparecido ya en la cuestión de los matrimonios mixtos, al rechazar la ley del gobierno prusiano que imponía la religión del padre

[24] A. DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine* (París 1965) 337.

en estos matrimonios, y se renovó con motivo de la pragmática eclesiástica de Frankfurt. Pío VIII no sólo protestó por estas medidas ante los estados alemanes que se habían reunido en la ciudad alemana para coordinar sus políticas, sino que, sobre todo, recordó a los obispos que la Iglesia «es libre por institución divina» y que ellos tenían la responsabilidad de contrarrestar los ataques y defender los principios. Esta actitud valiente chocó con la de buena parte del episcopado germano, que mantuvo una actitud pasiva y sumisa ante las intromisiones de los poderes públicos a lo largo de la primera mitad del siglo, a pesar de que la mayoría del clero bajo reaccionó con valentía y decisión.

En 1830, el Santo Oficio abandonó la secular condenación del préstamo con interés. El rechazo de la usura cedió el paso a una moral más atenta a la realidad cambiante.

Pío VIII gobernó la Iglesia más con la voluntad que con las fuerzas físicas, cada día más débiles. Con satisfacción vio cómo la Iglesia norteamericana se desarrollaba con pujanza. El 4 de octubre de 1829 se reunió el primer concilio de Baltimore, en el que se discutieron algunos de los temas más candentes de entonces: los poderes de los obispos, las consecuencias de la promesa de obediencia realizada en la ordenación, los medios de propaganda religiosa, la polémica con los protestantes, la lectura de la Biblia en lengua vulgar, la actitud ante los escritos de los herejes, la organización de una prensa católica, las condiciones de existencia de las congregaciones religiosas y el papel de los consejos de laicos. El papa siguió con atención la evolución de esta Iglesia y la animó en sus dificultades, inevitables en un momento de crecimiento rápido [25].

El 30 de noviembre de 1830, y al cabo de veinte meses de pontificado, murió Pío VIII.

4. Gregorio XVI (2 de febrero de 1831-1846) [26]

A pesar de las críticas condiciones sociales y políticas en las que se encontraban los Estados de la Iglesia, el cónclave en el que salió elegido el monje camaldulense Mario Cappellari duró cincuenta días, mientras la revolución popular amenazaba Roma, circunstancia

[25] J. Hennesey, *I cattolici degli Stati Uniti. Dalla scoperta dell'America ai nostri giorni* (Milán 1985) 137-153.

[26] F. Romano, *Gregorio XVI e l'archeologia cristiana* (Roma 1948); D. Demarco, *Il tramonto dello Stato pontificio* (Nápoles 1992); E. Morelli, *La politica estera di Tommaso Bernetti, segretario di stato di Gregorio XVI* (Roma 1953); J. A. dos Santos, *Liberalismo ecclesiastico e regalista no Brasil sob o pontificato de Gregorio XVI* (Río de Janeiro 1971).

que señala la dificultad que encontraban las tendencias conservadora y moderada de entablar un diálogo constructivo, y que manifiesta, una vez más, que la historia de los cónclaves ha sido, a veces, la historia de las pasiones humanas y de los intereses bastardos. Los diferentes candidatos no se distinguían por sus diversos grados de espiritualidad o de sentido eclesial —todos eran dignos y amaban a la Iglesia—, sino por su psicología y formación, por sus planteamientos políticos y sobre todo por su apertura mental, pero todos, de nuevo, confundían los intereses y actitudes particulares con el bien de la Iglesia. En esto eran más claros los embajadores de las naciones, que favorecían o no a un candidato en función de los intereses estatales. Complicó la situación el veto puesto por el embajador español Labrador en nombre de Fernando VII al cardenal Giustiniani, antiguo nuncio en Madrid.

Gregorio XVI nació el 7 de septiembre de 1765 en Belluno. Entró a los dieciocho años en la Orden de los camaldulenses, de la que llegó a ser abad general. Más tarde fue nombrado cardenal y Prefecto de Propaganda Fide, pero no era obispo, por lo que tuvo que ser ordenado antes de su coronación. En 1799, año aciago en el que Pío VI estuvo prisionero y las armas francesas dominaron Italia, publicó en Venecia la obra que le daría a conocer en Europa: *Triunfo de la Santa Sede y de la Iglesia contra los asaltos de los «novatori», rechazados y combatidos con sus mismas armas,* con la que pretendió contrarrestar las tesis del obispo jansenista Scipione Ricci y las del sínodo de Pistoya (1786), obra que le convirtió en defensor del pontificado, al intentar demostrar con numerosos argumentos y fuentes históricas la constitución monárquica de la Iglesia y la soberanía e infalibilidad del pontífice romano. Esta obra influyó de manera decisiva en el desarrollo del ultramontanismo. Rudo en sus modales y en sus facciones, frugal en sus necesidades, culto —en el sentido humanista de la palabra—, bien formado en la teología tradicional y en derecho canónico, de inflexible rigor teológico, íntegro y trabajador, este papa ha quedado en la historia como modelo de actitud reaccionaria y de incapacidad de diálogo. En realidad, para una visión más completa y equilibrada, tendríamos que tener en cuenta, por una parte, los continuos y despiadados ataques a la Iglesia por parte de los políticos e intelectuales liberales, que tanto han influido en una historiografía exageradamente distorsionada sobre este papa, y, por otra, la miopía y cerrazón de los integristas que le rodeaban [27].

El mismo día de su coronación, tuvo que enfrentarse con una insurrección generalizada en los Estados Pontificios, que contaban en aquel momento con 2.700.000 habitantes. Esta revolución estaba

[27] GREGORIO XVI, *Miscellanea Commemorativa,* 2 vols. (Roma 1948).

provocada por causas objetivas: la crisis económica, la carestía y el rechazo generalizado de la población a la restauración de los antiguos privilegios del clero. El descontento de la población por la ineficacia y los abusos de la administración papal, las necesidades no satisfechas de las provincias, el burdo clericalismo imperante y la aspiración a la independencia nacional italiana azuzada por los supervivientes de la época napoleónica y por no pocos ciudadanos que aspiraban a un régimen democrático y a una nación italiana unida, eran causas más que suficientes del malestar y de la rebelión. La situación resultaba insostenible en las Legaciones, el norte del Estado Pontificio, donde Bolonia, Ferrara, Ravena y Forlí contaban con una burguesía culta y económicamente estable. El gobierno provisional revolucionario de Bolonia proclamó que el dominio temporal pontificio sobre aquella ciudad y sobre el país era *contra naturam.* Los diversos levantamientos populares fueron sofocados con dureza con la ayuda de las tropas austriacas y francesas. Esta ayuda extranjera debilitó políticamente la autoridad del nuevo papa. Conviene conocer y recordar este contexto para apreciar la primera intervención de Metternich ante Gregorio XVI contra Lamennais, en diciembre de 1831.

En realidad, Gregorio XVI era un monje que había vivido la mayor parte de su vida al margen de los problemas políticos y sociales del mundo moderno, justo durante los años en que el movimiento de ideas que debía asegurar el triunfo del «Risorgimento» estaba en pleno auge y expansión. Mazzini, Gioberti, Cesare Balbo, Massimo d'Azzeglio, colocándose en posturas y desde puntos de vista esencialmente distintos, trabajaban ardorosamente por la emancipación de los estados itálicos, reclamaban la supresión definitiva del opresor austriaco y preconizaban un orden nuevo incompatible en todo momento con la organización política existente en los Estados italianos, tal como los tratados de 1815 y el arbitrio de los soberanos la habían configurado. Era evidente que, en estas condiciones, la «cuestión romana» había de estar a la orden del día. En esta situación resultaba contradictorio el que el papa pudiese mantener el ejercicio de su soberanía sólo con el auxilio de las tropas francesas y austriacas, protección siempre interesada y condicionante.

Los espíritus más capaces se dieron cuenta de que la única solución realista consistía en un programa de serias reformas políticas, judiciales, administrativas y económicas, pero Roma no estaba dispuesta a realizarlas.

A finales de febrero de 1831, el cardenal Bernetti, pro-Secretario de Estado, pidió de nuevo a Austria ayuda militar para vencer una insurrección iniciada en Módena. El papa prometió reformas, disminuyó los impuestos y liberó a los detenidos políticos, pero, en reali-

dad, el divorcio entre el pontífice y su pueblo era ya general. Los tiempos exigían otras actitudes, y las grandes aspiraciones de los pueblos sólo podían ser comprendidas con otra sensibilidad y con otro comportamiento político. Desde este momento hasta 1870, el papado necesitará ayuda extranjera para mantener su independencia. Es decir, se consideraban necesarios los Estados Pontificios para asegurar la independencia pontificia, pero, por otra parte, no podían mantener esta independencia sin la ayuda militar de otros Estados y, por consiguiente, sin algún grado de dependencia y sujeción a esos mismos gobiernos. En 1836 tuvo que sacrificar al cardenal Bernetti, su Secretario de Estado, a causa de las presiones austriacas, y así perdió a uno de sus colaboradores más valiosos [28].

El 21 de mayo del mismo año se reunieron en Roma los representantes de Austria, Francia, Rusia, Inglaterra y Cerdeña con el fin de estudiar un plan de reformas del Estado Pontificio que pretendían imponer al papa. Redactaron un *memorandum* cuyo cumplimiento por parte del gobierno pontificio consideraban necesario si se quería conseguir la pacificación del Estado. Exigían la admisión de laicos en las funciones administrativas y judiciales, un conjunto de reformas en el ámbito local y provincial, creando, incluso, nuevas instituciones políticas capaces de favorecer una mayor democratización y participación ciudadana, y señalaron la urgente necesidad de reformar las instituciones judiciales. Finalmente, todos se mostraron de acuerdo en la conveniencia de conceder una amplia amnistía para los delitos políticos.

A pesar de su sensatez, este *memorandum* permaneció letra muerta: los intransigentes no estaban dispuestos a ceder y transformar el gobierno papal de eclesiástico en laico, de absoluto en consultivo, y, por otra parte, no estaban dispuestos a que otras naciones impusieran sus normas y decisiones, como si el papa hubiese abdicado de su autonomía y poder. El papa realizó algunas reformas de orden administrativo, judicial y económico; no fue, como se ha repetido a menudo, hostil al ferrocarril, e introdujo algunas novedades como los barcos a vapor, el sistema métrico decimal, la vacuna y los seguros, permitiendo, también, la implantación de bancos de crédito y de cámaras de comercio. Resultaba más difícil, porque no se trataba sólo de voluntad y leyes, conseguir una mejor administración del Estado y las finanzas, en una situación caótica y sin deseo de reformas efectivas.

Gregorio XVI se convirtió para los patriotas italianos en el enemigo y el opresor, el obstáculo que se oponía a sus pretensiones, y para los liberales en el exponente del gobierno teocrático y absoluto.

[28] S. BORTOLOTTI, *Metternich e l'Italia del 1846* (Turín 1945) 114-119.

No debemos olvidar el partido radical *Giovane Italia,* fundado en 1831 por Mazzini, que unía a su espíritu revolucionario su carácter fuertemente anticlerical. En una palabra, la revolución francesa de 1830 había tenido eco, pero no éxito ni traducción práctica en los Estados Pontificios, a pesar de la intromisión de los gobiernos europeos, a causa de la firmeza inconmovible del papa y del egoísmo impenetrable de la administración pontificia.

El gobierno pontificio confió en la represión como método adecuado para solucionar los problemas, envenenando aún más a la oposición y convenciéndoles de la inutilidad de cualquier diálogo. La política italiana de Gregorio XVI contribuyó a desacreditar las peticiones legítimas de los conservadores y a ahondar el abismo existente entre el papado y las fuerzas nacionales y liberales.

Es verdad que toda la Europa absolutista se encontraba en plena crisis y en parecidas condiciones, pero, obviamente, las contradicciones y los inconvenientes del poder temporal aparecían sólo en los Estados Pontificios. En realidad, las estructuras políticas de la Restauración se hundían en todas partes bajo la presión de las ideas democráticas y liberales, y la Iglesia no se hubiera escapado del proceso histórico decimonónico aunque hubiese realizado reformas más valientes.

En el terreno económico, el gobierno pontificio no fue tan retrógrado como habitualmente se ha afirmado. Desarrolló el comercio y la industria, fundó una oficina de estadística y extendió el uso de las vacunas. A pesar de todo, se puede constatar que el inmovilismo de la Administración paralizaba cualquier posibilidad de cambio y de progreso.

La defensa a ultranza del absolutismo y del orden establecido colocó a Gregorio XVI en una situación difícil cuando belgas, polacos e irlandeses, que en 1830 se habían levantado contra quienes los oprimían, pidieron que el papa los apoyara en su lucha en favor de la libertad religiosa y de la independencia nacional. Tengamos en cuenta que, para los católicos demócratas belgas, polacos o irlandeses, la Iglesia y el catolicismo constituían una fuerza liberadora de los pueblos oprimidos por el absolutismo político de los estados luteranos y anglicano. Éstos, por su parte, consideraban a los católicos demócratas como peligrosos revolucionarios. ¿Qué podía hacer Gregorio XVI, escucharles y ayudarles o condenarles permaneciendo fiel a los principios del absolutismo y, en el fondo, a sus métodos personales de gobierno?

No cabe duda de que si reconocía la legitimidad de estos movimientos estimulaba otros nuevos, comenzando por los de su propio Estado. En Bélgica, bajo la influencia de las ideas de Lamennais, católicos y liberales consiguieron unirse con el fin de lograr las libertades y la libertad de su país. En sus instrucciones del 15 de agosto de

1829, el cardenal Albani definió este acuerdo como «una alianza monstruosa», pero la intolerable actitud de Guillermo I y la concordancia de intereses consiguió que la «confederación patriótica» consiguiera sus objetivos. La misma actitud llevó al papa a condenar la insurrección polaca. Se encontró, en realidad, en una situación sin aparente salida lógica. De hecho condenó a los insurgentes polacos no favoreció en absoluto las aspiraciones de los irlandeses, ambos pueblos católicos, y aceptó la independencia de Bélgica lograda gracias a la colaboración de católicos y liberales sin entusiasmo y como un mal menor. Esta actitud de Gregorio XVI tuvo graves consecuencias, porque sometió la política de la Santa Sede a consideraciones e intereses reaccionarios, mortificó a fuerzas vivas católicas leales y aumentó la confusión entre política y religión [29].

En agosto de 1831 publicó la bula *Sollicitudo Ecclesiarum,* en la que determinaba que, en caso de cambio de Gobierno, los pontífices entrarían en relación con quienes de hecho detentasen el poder, con el fin de proteger a las Iglesias de estos países y de no interrumpir el nombramiento de los obispos; pero quedaba sobreentendido que al actuar así la Santa Sede no entendía «ni confirmarlos en su dignidad ni conferirles nuevos derechos». En la práctica no resultaba una praxis nueva, pero fue la primera vez que quedó explicitada en un documento solemne.

El lema de los polacos era: «Amamos la libertad más que cualquier otra cosa en el mundo, y la religión católica más que la libertad». Exigían que se respetase su fe y que se mantuvieran las libertades prometidas en los tratados que los despojaron de su nacionalidad. Pero los rusos, que se habían erigido en defensores de los principios de tradición y legitimidad, pidieron al papa, protector nato del orden social, su apoyo frente al espíritu de revuelta y revolución polaca. Gregorio XVI cedió ante el Gobierno ruso, que de hecho le engañó con noticias falsas, y escribió al clero polaco una carta encíclica el 9 de junio de 1832 donde repetía las máximas tradicionales sobre la sumisión a los poderes temporales.

Tomando como buenas las insinuaciones interesadas del ministro de Rusia en Roma, les decía: «Hemos sabido que las grandes calamidades que han desolado vuestro Reino han tenido como causa sólo las maniobras de algunos fabricantes de mentiras, que, bajo pretexto de religión, en nuestra desventurada época, elevan la cabeza contra la potencia de los príncipes legítimos, y precipitan a la patria en un abismo de males, al tiempo que destruyen todos los lazos de la sumi-

[29] R. LEFÈVRE, «La S. Sede e la Russia e i colloqui dello Zar Nicola I nei documenti vaticani (1843-1846)», en *Gregorio XVI, Miscellanea Historiae Pontificiae,* XIV (Roma 1948) 163.

sión legal», y les recordaba que la «sumisión al poder establecido por Dios es un principio inmutable, que no se puede abandonar en tanto que este poder no viole las leyes de la Iglesia».

El efecto de la encíclica en Polonia fue deplorable. Por parte rusa, continuaron y aumentaron las persecuciones a los católicos, sobre todo en el caso de los hijos de matrimonios mixtos y contra los uniatas. Gregorio XVI, por su parte, se quejó más tarde amargamente y achacó su encíclica a engaños, a presiones y a amenazas. Cuando en 1845 recibió la visita del zar Nicolás I, le echó en cara con valentía y lucidez la persecución de los católicos, y las leyes anticatólicas existentes en el país. El zar prometió cambiarlas, pero, de hecho, la situación permaneció invariable [30].

En 1833, a petición de Fernando VII, en el inicio del complicado y deplorable conflicto carlista, escribió a los obispos españoles una carta encíclica en la que aconsejaba al clero alejarse del espíritu de partido y de discusiones políticas y predicar al pueblo la obediencia y la paz [31]. En 1840 protestó vivamente por las leyes anticlericales promulgadas por el gobierno de Espartero, pero a partir de 1844 mejoraron las relaciones y en 1845 comenzaron los diálogos con el fin de conseguir la firma de un concordato, aunque Narváez no se atrevió a dar el paso por la oposición de los liberales.

Siendo cardenal había dirigido con éxito la Congregación de Propaganda Fide, y durante su pontificado favoreció con decisión el desarrollo de las misiones. De hecho, el número de diócesis y vicariatos apostólicos aumentó considerablemente, y durante estos años se multiplicó el número de congregaciones religiosas dedicadas a la evangelización, sobre todo, del continente africano [32].

Los Museos Vaticanos le deben algunas de sus colecciones más valiosas y la fundación de dos nuevas secciones, la etrusca y la egipcia; promovió la restauración no sólo de iglesias y basílicas, entre las que no debemos olvidar la de San Pablo, sino de numerosos monumentos romanos, al tiempo que dio nueva vida a la academia científica de los Nuevos Lincei, precedente de la actual Academia Pontificia. En su tiempo se descubrieron nuevas catacumbas y favoreció los estudios de arqueología, importante especialidad que a lo largo del siglo tanto iba a desarrollarse con descubrimientos sorprendentes [33].

[30] R. Lefèvre, «Santa Sede e Russia...», a.c.; A. Boudou, *Le Saint Siège et la Russie. Leur relations diplomatiques au XIXe siècle, 1814-1847* (París 1927).

[31] V. Cárcel Ortí, «Gregorio XVI y España»: *Archivum Historiae Pontificiae* 12 (1974) 250-251.

[32] J. Schmidlin, *Histoire des Papes de l'époque contemporaine,* I (París 1940) 377-393.

[33] R. Fausti, «Gregorio XVI e l'archeologia cristiana», en *Miscellanea Historiae Pontificiae,* XIII (Roma 1948) 405-456.

En estos años inició su labor Juan Bautista de Rossi, el arqueólogo más importante del siglo.

Gracias al interés de este papa, las *Acta Sanctorum* de los bolandistas, interrumpidas en 1794, y el gran *Bullario Romano,* que no se publicaba desde 1758, volvieron a publicarse, y la ingente obra de Migne y el *Diccionario de erudición eclesiástica,* de Moroni, iniciaron sus primeros pasos. Al juzgar este pontificado, debemos distinguir netamente entre su acción política y su gobierno eclesial. La segunda, ciertamente, tuvo aspectos positivos en muchos campos, mientras que resulta más difícil no ser negativos con sus planteamientos políticos, aun siendo conscientes de las dificultades objetivas encontradas en su camino. En cualquier caso, conviene resaltar su miopía sobre la evolución de las aspiraciones de la sociedad contemporánea y sobre las modalidades, a menudo positivas, de la cultura de su tiempo.

Gregorio XVI murió de repente el 1 de junio de 1846. Al reunirse los cardenales en cónclave, uno de ellos sugerirá que el futuro papa no sea «un fraile ni forastero», es decir, debía ser oriundo de los Estados Pontificios [34].

5. **El largo pontificado de Pío IX**

A mediados de siglo la Iglesia se encontraba con dos problemas de desigual importancia objetiva, pero que marcaron de manera decisiva su desarrollo y su pastoral: las causas de la progresiva descristianización, el conflicto entre incredulidad y fe, y la problemática existencia de los Estados eclesiásticos a causa de la imparable formación del reino de Italia.

El papa que de alguna manera representa esta época, participa activamente en la problemática existente e influye decisivamente en la marcha de la Iglesia, fue Pío IX, elegido en el cónclave de 1846, en el que se reunieron 50 de los 62 cardenales existentes. El cónclave duró dos días.

Pío IX nació en Senigallia, de familia noble, el 13 de mayo de 1792. Realizó una carrera eclesiástica fulgurante: una breve misión diplomática en Chile, arzobispo de Spoleto y después de Ímola, obteniendo en 1840 la púrpura cardenalicia. Tenía fama de hombre virtuoso y de tendencias liberales. Durante su juventud sufrió de epi-

[34] Por su parte, el embajador napolitano escribía a su ministro: «nuestros esfuerzos deben dirigirse a conseguir un Pontifice moderado y prudente, tal como lo exigen los tiempos». E. CIPOLLETTA, *Memorie politiche sui conclavi da Pio VII a Pio IX* (Milán 1863) 229; D. DEMARCO, *Il tramonto dello Stato Pontificio. Il Papato di Gregorio XVI* (Turín 1948).

lepsia, enfermedad que no sólo no ocultó, sino que en más de una ocasión utilizó como argumento para rechazar cargos y honores, pero que dejó señales permanentes en su personalidad: una emotividad muy fuerte, una sensibilidad a flor de piel difícil de controlar, un cierto estado de ansiedad y, al mismo tiempo, una cordialidad viva y un humorismo presente hasta el final de su vida [35].

Su formación teológica fue muy somera, tal como lo admitió él mismo, y este hecho sí pudo resultar decisivo en un pontificado que tuvo que habérselas con debates y decisiones de claro contenido teológico [36].

Pío IX fue recibido con inmenso entusiasmo por sus súbditos y por los europeos en general, convencidos de que sus principios liberales facilitarían la apertura de una nueva época. De hecho, las primeras decisiones parecieron confirmar las expectativas: amnistía, reformas administrativas, la concesión de un Estatuto Fundamental, una especie de constitución que pretendía dar respuesta a la exigencia de libertad de los grupos sociales más inquietos de los territorios de la Santa Sede, y otra serie de medidas políticas y económicas que fue concediendo a lo largo de los primeros meses. Se produjo en Europa una especie de delirio colectivo de la opinión pública que concentró en el nuevo papa sus ilusiones y deseos más variados. Parecía que estaba a punto de producirse la esperada convergencia entre catolicismo y libertad. A lo largo de este prolongado pontificado van a reproducirse los encuentros y desencuentros de Pío IX y la opinión pública, de un papa intensamente amado y odiado y una opinión no pocas veces manipulada por intereses políticos o sociales.

El 9 de noviembre de 1846 publicó su primera encíclica, *Qui pluribus,* donde condenó el racionalismo, el indiferentismo, la teoría del progreso de la revelación, y donde afirma que la regla inmediata de la fe es el magisterio vivo e infalible del papa. Como los anteriores pontífices, muestra una opinión pesimista y negativa sobre la situación del momento, actitud frecuente y siempre desconcertante de la jerarquía eclesiástica contemporánea que difícilmente logra ofrecer una imagen matizada de la siempre compleja realidad.

Conviene tener en cuenta que el sentimiento nacionalista se había extendido a lo largo de la península. El patriotismo se convirtió casi en una religión laica y popular. Parecía que todos soñaban con

[35] C. FALCONI, *Il giovane Mastai* (Milán 1981) 101-126; G. G. FRANCO, *Appunti storici sopra il Concilio Vaticano,* publicado por G. Martina (Roma 1979) 38-40.

[36] G. MARTINA, *Pio IX (1867-1878)* (Roma 1990) 113-115.

Metternich escribió que Pío IX era de «corazón caliente y de concepción débil». Lord Pinto, enviado por Palmerston a Roma, quedó agradablemente sorprendido por el carácter amable y abierto del pontífice, pero desconcertado por su escasa experiencia política. G. MARTINA, *Pio IX (1846-1850)* (Roma 1974).

una Italia unida aunque no se veía cómo este deseo podría convertirse en realidad. Entre los autores y las obras más conocidos destaca Gioberti, autor de un libro que entusiasmará a muchos aunque dejará perplejos a no pocos. En su *Del primato morale e civile degli italiani* escribe que Italia por su capacidad creativa y por su unión al papado goza de un auténtico primado intelectual y práctico sobre las otras naciones: Italia les dio el germen de la civilización moderna, que en ella se conserva intacta, mientras en las demás se ha alterado en forma desigual. Por consiguiente, era lógico que Italia resurgiese y retomase su antigua misión civilizadora. El primer paso hacia esta meta consistía, según Gioberti, en la unidad política de los diversos estados de la península, que sólo podía ser federal.

Presentaba el pontificado como el único lazo de unión entre los diversos estados de la península porque había contribuido más que ningún otro elemento a crear en Italia una conciencia nacional. Ésta había sido santificada por la religión y la unidad y no contrariaba al carácter espiritual del papa, porque podía conseguirse de un modo pacífico, mediante una «liga de los diversos estados italianos», de quienes el papa sería el moderador y el rey de Cerdeña el defensor armado.

Esta tesis quería demostrar que podían conciliarse principios que parecían contradictorios o, al menos, de difícil armonización: fe y libertad, unidad y respeto a los derechos de los príncipes, renovación y conservación de las propias posiciones. El mérito de Gioberti consistió en intuir que la ideología católico-liberal podía servir para afrontar una acción política de gran amplitud.

A Gioberti se le puede achacar, probablemente, el haber instrumentalizado la religión, exaltando su función social y política hasta casi reducirla a éstas, o, al menos, poniendo en la sombra su carácter trascendente, superior a las contingencias políticas del momento; pero no cabe duda de que, por otra parte, esta obra sugestiva pareció tranquilizar las conciencias de no pocos patriotas católicos.

Más tarde, en sus obras el *Gesuita Moderno* y en la *Riforma Cattolica,* aparece con mayor claridad cómo Gioberti reducía, de hecho, el cristianismo a una importante manifestación de la civilización, idea frecuente en no pocos pensadores. No obstante, su influjo fue importante sobre todo en los primeros años de este pontificado.

Entre quienes comenzaban a soñar con una Italia unida, el mito de un Pío IX liberal y antiaustriaco gozó de inmediata, aunque pasajera, adhesión. Fue el mito que recorrió Europa y entusiasmó a cuantos se angustiaban con la idea de una Iglesia ajena a las aspiraciones modernas.

El 13 de marzo de 1848 se produjo la revolución austriaca, con amplia repercusión en Italia, sobre todo en los territorios gobernados

por el Imperio austriaco, es decir, el Véneto y la Lombardía. El pueblo se lanzó a las calles en una impresionante manifestación de furor antiaustriaco, respaldando con entusiasmo la insurrección de Lombardía. Este levantamiento contra el «bárbaro» del norte contó con la ayuda de otros soberanos italianos, tales como Carlos Alberto, rey del Piamonte, el duque de Parma y el rey Fernando de Nápoles.

Pío IX fue presionado por su pueblo y por los clubes revolucionarios para que declarase también la guerra a Austria, una guerra popular y con aureola romántica. Pero el 29 de abril, el papa dijo claramente que no podía declarar la guerra a una nación católica, ya que abrazaba con igual amor paterno a todos los pueblos. En Italia la alocución rompió el hechizo del nuevo pontífice y aniquiló una «potencia que parecía inconcusa» [37]. El filósofo Rosmini pensaba lo mismo: «Si el mundo llegara a creer que el Papa nunca puede sostener una guerra porque es el Padre común, también creería que la soberanía temporal y el pontificado son inconciliables. Si el mundo creyese esto, los Estados Pontificios estarían perdidos y Pío IX, por el contrario, ha jurado mantenerlos para la Iglesia y transmitirlos íntegros a sus sucesores» [38].

Rosmini hubiera deseado que el papa luchara contra Austria y que hubiera defendido las nacionalidades italiana y alemana «para demostrar que el sacerdocio católico no impide la perfección del príncipe», pero, en realidad, el mismo Rosmini había ofrecido el argumento, entonces difícil de aceptar, pero que constituía la esencia insoluble del problema: en pleno siglo XIX, no eran conciliables en una sola persona una soberanía temporal que no fuese meramente testimonial y una autoridad moral y religiosa universal cual correspondía al pontificado.

Pío IX había claramente elegido esta última, y tenía que pagar las consecuencias. Su largo pontificado, traumático, aparentemente contradictorio, va a estar marcado en lo bueno y en lo negativo por esta opción, y por la contradicción que, de hecho, va a suponer apostar por una opción sin aceptar lo que ella implicaba. En ese momento no se dio cuenta de que resultaba necesario ser papa de una manera nueva y sin soberanía.

Por otra parte, la caída del poder pontificio supuso a la larga el debilitamiento del exagerado contorno italiano del pontificado. Pasarán muchos años, de todas maneras, antes de que los papas se conviertan en líderes exclusivamente espirituales de carácter universal.

[37] C. Rusconi, *La republica romana del 1849,* I (Turín 1850) 40. Metternich declaró: «el Papa abandonaba la conspiración a la que, de hecho, había concedido la paternidad».

[38] Epistola a Gilardi, 9-5-1848, en G.-F. Radice, *Pio XI e Antonio Rosmini* (Ciudad del Vaticano 1974) 39-40.

Uno de los papas que más han tenido que batallar con cuestiones políticas era, en realidad, muy poco político, de carácter emotivo, muy religioso, con una formación teológica muy sumaria, insensible al mensaje de los grandes escritores y pensadores de su tiempo, dotado de un sentido providencialista absoluto. Fue profundamente indeciso en los temas políticos, pero decidido en los problemas más difíciles y complejos, los religiosos y eclesiales. Esta actitud le llevó en el campo político a actuar a salto de mata, avanzando, pero con permanentes retrocesos, con disposiciones contradictorias, influido por los humores de la masa popular, por los zigzagueantes juicios de sus colaboradores, por la incertidumbre ante las medidas que había que tomar.

Por el contrario, en el campo eclesiástico actuó más siguiendo sus intuiciones, sin tener en cuenta la opinión de los obispos ni de los entendidos. «La Iglesia soy yo», afirmó en una ocasión y, amparado en esta equivocada opinión, actuó, a menudo, con inflexiva determinación. El fracaso en los temas políticos facilitó su mayor dedicación a los temas eclesiásticos a los que espontáneamente se volcó con mayor determinación. Mantuvo hasta el final su confianza en un milagro de la Providencia que le restituyese cuanto le habían despojado, convencimiento que explica su rechazo de cuantos compromisos le ofrecieron las potencias católicas. Después del exilio en Gaeta con motivo de la revolución y la proclamación de la República romana [39], mostrará un rechazo neto de los principios fundamentales del liberalismo político [40]. Estaba absolutamente convencido de la sacralidad de su función y se mostraba dispuesto a defenderla contra toda contaminación y limitación, actitud que le llevó a un aislamiento que no era exclusivamente político [41], pero que, por otra parte, favoreció la concentración de energías en su función universal de centro eclesial.

Apoyó la aparición de la revista *La Civiltà Cattolica,* fundada por los jesuitas, que se convertirá en el órgano oficioso del pontifica-

[39] G. PELCZAR, *Pio IX e il suo pontificato,* I (Turín 1909) 420-432; J. LEFLON, «La Mission de Claude de Corcelle auprès de Pie IX après la meurtre du ministre Rossi»: *Archivum Historiae Pontificiae* 1 (1963) 385-412.

[40] Según Pío IX, los remedios para la triste situación de Italia eran la libertad de la Iglesia, el odio a la libertad de prensa, «fragello principale della umana società», la promoción material de los súbditos, el rechazo del sistema parlamentario, ya que «la libertà della tribuna non è una felicità, ma un secondo fragello della stessa società»: Pio IX a Maria de Toscana, 16-4-1860, en G. MARTINA, *Pio IX e Leopoldo II* (Roma 1967) 512-513.

[41] «Pío IX siguió manifestando su ya orgánica inadaptabilidad a las condiciones reales de las cosas, por la que, una vez encerrado en su justa intransigencia doctrinal de la verdad de la tesis, no era capaz de salir mediante la hipótesis en busca de un necesario acomodo con ellas, permaneciendo en la única alternativa de "pereat mundus" si no se hacía cristiano»: D. MASSE, *Pio IX, Papa e Principe italiano* (Turín 1957) 234.

do [42]; levantó colegios nacionales en Roma, donde vivían seminaristas de los diversos países que estudiaban en la Universidad Gregoriana; creó el Patriarcado latino de Jerusalén; ayudó eficazmente a Juan Bautista Rossi, el mejor arqueólogo romano del siglo, en su tarea de búsqueda, estudio y restauración de monumentos de la Antigüedad, tanto religiosos como profanos. La erección en Roma de los colegios nacionales favoreció la política ultramontana de reforzar los vínculos de la periferia con el centro, de las Iglesias locales con la Santa Sede, preocupada por oponer al laicismo una Iglesia compacta y más unida al papa. Exigió mayor severidad en la admisión a las órdenes sagradas y mayor selección entre los postulantes, con el fin de impedir el acceso al sacerdocio a personas que pedían las órdenes por razones diversas de las pastorales.

Pero Pío IX ha quedado en la historia de la Iglesia como el fundador del papado moderno. A causa de su intransigencia, de su confianza en la futura derrota de los enemigos de Cristo, del rechazo de la Ley de las Garantías, de sus imponentes protestas contra las sucesivas violaciones de los concordatos, el papado llegó a imponerse y a penetrar en la conciencia de los pueblos en función de su capacidad espiritual, y poco a poco, en medio de contradicciones y dificultades, se erigió en una instancia moral admirada y respetada [43]. Mientras tanto, la Iglesia católica continuaba siendo una comunidad fundamentalmente latina, aunque es en estos años cuando comienza a desarrollarse con más intensidad su universalidad. En 1860, de una población de 1.324 millones de habitantes, 210 millones eran católicos, de los cuales unos 60 millones no eran latinos. De las 845 diócesis existentes, 538 se encontraban en los países latinos, 293 de ellas en Italia, con una población de 26 millones. En 1903 el número de diócesis había subido a 998, de las cuales 559 se encontraban en países latinos y 439 en países con otras culturas.

Pío IX mantuvo durante veinticinco años al cardenal Antonelli como Secretario de Estado. De enorme capacidad de trabajo, buen administrador, prudente, Antonelli ha sido el último cardenal laico de la historia [44]. No cabe duda de que el papa estaba enterado de cuantas cosas sucedían en Roma y en el mundo católico, y de que su decisión dirigía la política de la Santa Sede, pero no podemos menos de reconocer en su pontificado la omnipresente huella de Antonelli, su carácter y su modo de actuar [45].

[42] G. MARTINA, *Pio IX (1846-1850),* o.c., 423-434.
[43] P. PRODI, *Il sovrano pontefice* (Bolonia 1982).
[44] C. FALCONI, *Il cardinale Antonelli* (Milán 1983).
[45] R. AUBERT, «Antonelli, Giacomo», en *Dizionario Biografico degli italiani,* III (Roma 1961) 484-493.

Pío IX fue el papa de la definición de la Inmaculada Concepción y del Concilio Vaticano I, quien favoreció de manera determinante el ultramontanismo y la consecuente centralización eclesial [46], en parte gracias al apoyo de las órdenes religiosas, sobre todo jesuitas, dominicos y benedictinos. Concedió numerosas y masivas audiencias, y mantuvo un permanente contacto con el pueblo cristiano, fomentó la devoción mariana y propagó las doctrinas de Alfonso María de Ligorio. En los aspectos positivos y en los negativos de la historia de la comunidad católica del siglo pasado, las posturas, las palabras y la actuación de este pontífice fueron decisivas.

Este papa luchó con coraje y constancia contra el jansenismo, el galicanismo en sus diferentes versiones, y el laicismo, a veces, con talante discutible. Fue una lucha infatigable en favor de la independencia de la Iglesia en un siglo en el que, paradójicamente, regímenes absolutistas y gobiernos liberales de Europa y América coincidían en la pretensión de dominar y gobernar la Iglesia. El estilo de su vida devota y su incansable esfuerzo en favor de devociones e instituciones reflejan su determinación de acabar con el jansenismo. La lucha contra el laicismo representa, también, una línea de acción constante en su pontificado. Esta actuación no tuvo siempre en cuenta la debida distinción entre lo que es debido a la sensibilidad y a los valores modernos y cuanto era fruto de los intentos de reducir el cristianismo al ámbito puramente subjetivo y privado.

Con motivo de su muerte, la *Revue des Deux Mondes* sintetizó los resultados de los esfuerzos realizados por el papa difunto contra las tendencias políticas y culturales del siglo de la siguiente manera: «Pío IX ha dejado la Iglesia más unida, más activa, más viva que nunca y más que nunca extraña al ambiente que la rodea y a la vida que ella desea dirigir» [47].

[46] Y. M. J. CONGAR, «L'ecclésiologie de la Révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité», en M. NÉDONCELLE-R. AUBERT, *L'Ecclésiologie au XIXe siècle* (París 1960) 77-114.

[47] A. LEROY-BEAULIEU, «Revue des Deux Mondes» 27 (1878) 422.

CAPÍTULO II

RESTAURAR Y RENOVAR

BIBLIOGRAFÍA

CONTAMINE, H., *Diplomatie et diplomates sous la restauration: 1814-1830* (París 1970); DE BERTIER DE SAUVIGNY, G., *La Restauración* (Madrid 1980); KLUBER, J., *Akten des Wiener Kongresses* (Erlangen 1915-1918); MAGNINO, B., *Romanticismo e cristianesimo,* 3 vols. (Brescia 1962-1963); PETROCCHI, M., *La restaurazione romana, 1815-23* (Florencia 1943); RINIERI, I., *Il Congresso di Vienna e la Santa Sede. La Corrispondenza inedita dei cardinali Consalvi e Pacca nel tempo del Congresso di Vienna* (Roma 1903).

Denominamos habitualmente Restauración a los años que transcurren entre la derrota de Napoleón (1815) y las revoluciones de 1830, cuando se instala en los diversos países el régimen político liberal. Pero en la historia de la Iglesia el término asume un sentido más rico y complejo, tanto por su concepción como por su cronología. En este sentido, al hablar de restauración nos referimos fundamentalmente a un talante y a una estructura mental y a un recurrente intento, permanentemente fallido, de restablecer un modelo de sociedad propia del pasado sin tener en cuenta las consecuencias de la Revolución francesa, una sociedad ideal en la cual el pluralismo, el indiferentismo y la visión naturalista de la vida no triunfaban.

Algunos políticos y algunos clérigos pretendieron restaurar a la letra la situación anterior, identificando monarquía y autocracia con catolicismo, y revolución y democracia con persecución. Se devolvieron a la Iglesia parte de los antiguos bienes, se restablecieron las órdenes religiosas, sometieron la universidad a la Iglesia, suprimieron el divorcio allí donde había sido introducido, manteniendo únicamente el matrimonio canónico, y pretendieron imponer una fórmula política y una doctrina religiosa, profundamente hermanadas, allí donde abundaban ya las resistencias y los rechazos. Este fenómeno, complejo y ambiguo, políticamente quedó enmarcado en unos pocos años, pero eclesial e ideológicamente se prolongará a lo largo del siglo.

La Revolución política había destruido los cimientos del Antiguo Régimen. La autoridad absoluta, el derecho divino de los reyes, los privilegios estamentales... fueron reemplazados por un planteamiento democrático, igualitario, basado en el sufragio universal, en las

elecciones directas, en la tolerancia y en la libertad de conciencia. No podríamos comprender la primera mitad del siglo XIX sin estudiar el enfrentamiento de estos dos planteamientos, y, sobre todo, seríamos incapaces de captar el sentido y la traumática evolución de la Iglesia de este siglo sin adentrarnos en este marco político-social-cultural que tanto influyó y condicionó la vida eclesiástica y religiosa del catolicismo decimonónico.

El año 1815, con el triunfo de los principios del Congreso de Viena, marcó en apariencia la consolidación de la reacción, que intentó imponer, de nuevo, sus tendencias, sus tradiciones, sus fuerzas [1]. Pero, no en vano, la Revolución francesa había transformado la estructura política y social de Francia y, después, por las guerras que se desencadenaron en Europa, y por el impulso victorioso de los soldados del Imperio, había introducido las ideas nuevas en todos los Estados conmocionándolos y modificando sus estructuras en todos los ámbitos. Ya nada iba a ser igual que antes. El espíritu de la Revolución había influido insensiblemente en todas las capas sociales y en todas las instituciones [2], comenzando por la misma Iglesia.

El Congreso de Viena, principal agente de la decisión restauradora, en realidad, sólo pretendió una restauración política. Así es como se restauraron los Estados de la Iglesia [3], pero sin que se planteasen la devolución de los bienes despojados a la Iglesia ni la vuelta a su estado anterior de los territorios eclesiásticos alemanes secularizados por Napoleón, secularización que causó enormes dificultades organizativas y de negativas consecuencias culturales a la Iglesia alemana. En Viena todas las fuerzas e ideas del pasado parecían tener predicamento, pero las iglesias apenas tuvieron protagonismo real, señal de que, de hecho, la secularización había sido aceptada [4].

Pío VII y algunos eclesiásticos más comprendieron que la Restauración constituía un reto para la necesaria reforma eclesiástica general, y el cardenal Consalvi, consciente de que la transformación

[1] A. ROVERI, *La Missione Consalvi a il Congresso di Vienna (1814-1815)*, 3 vols. (Roma 1970-1973).

[2] «He repetido inútilmente hasta la saciedad que la Revolución ha realizado, desde el punto de vista político y moral, lo que hizo el diluvio desde el punto de vista material, cambiando totalmente la faz de la tierra [...] He advertido que decir: esto y aquello no se hacía antes, nuestras leyes son excelentes, no hay motivo para cambiarlas, y otras cosas del mismo género, constituye un error gravísimo, y que, finalmente, no se presentará jamás una ocasión semejante para reconstruir»: R. COLAPIETRA, *La Chiesa tra Lamennais e Metternich* (Brescia 1963) 18-19.

[3] A. QUAQUARELLI, *La ricostituzione dello Stato Pontificio. Città di Castello* (Bari 1945).

[4] Escribía Lamennais, a propósito del Congreso de Viena, que se trataba de «una reunión de diferentes sectas, que no participan ni de la misma fe, ni tienen un jefe común, incluso muchas no conocen un jefe, ni podrían decir cuál es su jefe»: R. COLAPIETRA, *La Chiesa tra Lamennais e Metternich*, o.c., 351.

existente era irrevocable, propugnó una adaptación gradual de la Iglesia. Sin embargo, la mayoría de los clérigos no pensaba así y su tozudez condicionó el siglo.

Frente a la burguesía, dueña de los nuevos capitales, de la industria y de las ideas ilustradas que propugnaban la modernidad y la ruptura con el pasado, se encontraba la aristocracia terrateniente, principal víctima de la Revolución, que añoraba restaurar una época que ciertamente había sido mejor para ella. Esta actitud antirrevolucionaria era propia no sólo de la aristocracia, sino, también, de buena parte del clero y de una parte no desdeñable de la población, movida, seguramente, por los indudables males sufridos a causa de la Revolución.

Este movimiento restauracionista se caracterizó, además, por el convencimiento de que el fundamento más sólido de la sociedad eran las creencias y la práctica religiosa. Estos gobiernos necesitaban el apoyo moral eclesiástico, ya no se sentían tan seguros de su poder como lo estaban antes de la revolución, y de esta manera protegieron a la Iglesia, facilitaron su presencia en la vida social y restauraron los privilegios del clero. Por el contrario, los liberales buscaron liberar las ciencias, la enseñanza y las artes de su origen teológico, y procuraron disminuir el tradicional influjo de la Iglesia en la sociedad [5]. El despertar religioso del siglo XIX tuvo tintes marcadamente conservadores, pero esta sociedad siguió dominada por ideas, fuerzas y problemas extraños al ideal de vida eclesiástico. Por una parte, la presión social —tal como aparece en *Rojo y negro* del novelista Zola o en *La Regenta* de Clarín— incitaba a mostrarse devotos. Por otra, buena parte de la cultura más creativa seguía siendo deudora de Voltaire y de la Enciclopedia. No pocos profesores volvieron a discutir problemas de otros siglos en lugar de intentar comprender los descubrimientos científicos de su tiempo o los progresos de las ciencias bíblicas, pero, al mismo tiempo, también encontramos individuos e instituciones eclesiásticas que dedicaron su esfuerzo a las nuevas ciencias y los nuevos métodos.

1. La imposible vuelta atrás

Muchos representantes de esta tendencia pretendieron cancelar de golpe treinta años de historia, restaurar en su integridad la antigua alianza de la monarquía y de la religión y reconstruir el Antiguo Régimen sin tener en cuenta los profundos cambios sufridos por la sociedad. «Bajo los auspicios de nuestro Rey, trabajaremos más que

[5] O. CHADWICK, *The secularization of the european mind in the 19 th. century* (Cambridge 1975) 264-266.

nunca en la cimentación de este contrato eterno entre el trono y el altar que no pueden existir uno sin el otro» [6]. Teniendo en cuenta esta mentalidad se comprende mejor el ritual de la consagración de Carlos X, el hermano y sucesor de Luis XVIII: tumbado como los que van a ser ordenados sacerdotes, recibió del arzobispo las siete unciones rituales. Lo sacro y lo político volvían a estar indisolublemente unidos.

Con Napoleón, la religión era buena para el pueblo, y los antiguos revolucionarios vigilaban para que el sacerdote no saliese de la sacristía y no se metiese en política. Con la Restauración, la religión era necesaria para todos. Los antiguos revolucionarios desaparecieron y aparentemente fueron sustituidos por los obispos que daban el tono y el talante a una sociedad que, evidentemente, ya era mucho más plural de lo que se pretendía, y que no consiguió, a pesar de todos los esfuerzos, superar su talante anticlerical. Para conseguirlo, la Iglesia pretendió conseguir de nuevo el estatuto poseído en el Antiguo Régimen: religión de Estado, exclusión de otras confesiones religiosas, devolución de los bienes y de los privilegios tradicionales en el ámbito social [7].

Esta mentalidad restauracionista prefería el derecho divino de los reyes a la soberanía popular, el orden al desorden, la fe religiosa al teísmo, el talante autoritario y conservador a la democracia radical y jacobina, el proteccionismo al libre cambio, la aristocracia terrateniente a la burguesía industrial y capitalista, es decir, a las nuevas fuerzas suscitadas en la sociedad europea por el movimiento democrático y que, de hecho, detentaban los poderes socioeconómicos [8].

Los restauracionistas tuvieron como enemigos a la burguesía capitalista e intelectual, a los grupos liberales y demócratas, a la burocracia y a la oficialidad napoleónicas y a las incipientes ideologías políticas que proclamaban los principios de nacionalidad y soberanía popular junto al derecho de autodeterminación de los pueblos. Es decir, visto desde nuestra perspectiva, se enfrentaron a todas las fuerzas político-sociales que iban a configurar la época contemporánea.

Sin embargo, no pocos, dentro de la Iglesia, entendían la restauración más bien como una renovación interna de la Iglesia, como la ocasión de volver a las raíces de la auténtica tradición, pero no necesariamente con todas las formas y manifestaciones que a lo largo de los siglos había adquirido. Otros fueron conscientes de que esa restauración religiosa debía ir acompañada de la aceptación de la democracia y del pluralismo real existente en la sociedad.

[6] Mons. De Boulogne, obispo de Troyes, 7-1-1816.
[7] R. RÉMOND, *L'anticléricalisme en France* (París 1976) 62.
[8] P. PASCHINI, *I Papi nella storia,* II (Roma 1961) 824.

Conviene, pues, que tengamos en cuenta que se trataba de un intento equívoco y complejo, ya que no todos los que buscaban la restauración pretendían lo mismo, ni de la misma manera, ni con semejante intensidad. De manera que Restauración política, de las relaciones tradicionales de la Iglesia con el Estado, y de la vida religiosa espiritual, constituyen aspiraciones que coincidieron cronológicamente pero que no pueden ni deben confundirse.

2. Reorganización eclesiástica

El retorno de Pío VII a Roma en 1814 y el nuevo nombramiento de Consalvi como Secretario de Estado marcaron el inicio de la restauración eclesiástica. Tras unos años en los que parecía que el pontificado estaba a punto de desaparecer, Pío VII y sus Estados volvieron a ocupar un puesto relevante en el escenario europeo, gracias, sobre todo, a la acción inteligente de Consalvi, que en ningún momento renunció al significado modernizador de su obra concordataria con Napoleón.

Esta reorganización eclesiástica fue acompañada de una general restauración religiosa que encontró tres apoyos fundamentales: el romanticismo, la creatividad restauracionista y el espectacular desarrollo de las congregaciones religiosas.

a) *El romanticismo.* En realidad, el Romanticismo no fue un movimiento exclusivamente católico, pero tuvo características que lo favorecieron. Aunque, a menudo, su religiosidad se reducía a un panteísmo indefinible, su oposición al indiferentismo y agnosticismo de la Ilustración fue tajante. Su hallazgo y devoción por la Edad Media, tan denostada en el siglo anterior, favorecieron el reconocimiento del papel de la Iglesia en todas las manifestaciones de la vida social. En los escritores románticos encontramos con frecuencia una apasionada defensa del papel dirigente de la jerarquía católica.

Fichte con su metafísica del «yo» favoreció la aceptación del pietismo que encauzó el renacimiento del sentimiento religioso cristiano. Las novelas de Walter Scott ejercieron en Inglaterra un influjo social comparable al de Chateaubriand en Francia y al de Goerres en Alemania. Los ingleses, a través de sus libros, se apasionaron con los caballeros medievales y con los cruzados, que rezaban a la Virgen María, confesaban sus pecados y obedecían al papa. Poco a poco fueron considerando y respetando un modelo de Iglesia que habían despreciado hasta entonces.

El Romanticismo hizo de la experiencia religiosa uno de los puntales de su teoría, colocándola entre las fuentes primarias de la inspiración artística, factor esencial de un sistema filosófico que iniciaba

con una crítica total a la Ilustración y, en general, a todo lo que parecía demasiado cerebralmente abstracto, oponiendo a la racionalidad el sentimiento, entendiéndolo no tanto como una actitud meramente psicológica cuanto como fuerza creadora y movimiento moral. Se multiplican los libros piadosos, se apasionan por la lectura de los místicos, y el humanismo devoto de San Francisco de Sales vuelve a inspirar la vida de los cristianos. En Alemania, la religiosa agustina Ana Catalina Emmerich (1774-1824) recibió los estigmas de la Pasión de Cristo en sus manos, sus pies y su costado, siendo aceptada incluso por círculos ilustrados [9]; o Novalis, que en *La Cristiandad o Europa* emprende la tarea de regenerar Europa, de vincularla a sus orígenes espirituales y de dotar a la historia de una nueva teleología para unir el pasado y el futuro.

El Romanticismo sin embargo, a menudo, contrapuso el individuo a las instituciones en nombre de su sensibilidad particular, terminando por exasperar la tensión entre sentimiento religioso e Iglesia en cuanto comunidad organizada sobre bases dogmáticas y jerárquicas. En este sentido, existió el peligro de que actuase como una fuerza disolvente de las ideas y de las instituciones heredadas [10]. El subjetivismo, que estará tan presente a lo largo del siglo, tuvo mucho que ver con este planteamiento.

El Romanticismo fue religioso, también, como reacción al intelectualismo del 700, que había demostrado su insuficiencia en la experiencia revolucionaria. El individuo, que no era sólo intelecto, debía obedecer a la conciencia y a los valores que la razón podría considerar ilusorios, y que adquirieron de nuevo valor en cuanto connaturales a la esencia del hombre: la historia religiosa fue identificada con la historia de la civilización y se llegó a la conclusión de que la religión era necesaria para tonificar una Europa que había quedado descompuesta por la Revolución. La Iglesia fue nuevamente considerada y estimada como un organismo vivo, conectado activamente con la tradición y la historia.

Es decir, la corriente espiritual del Romanticismo favoreció la nostalgia de la religión y de la Iglesia y ayudó eficazmente a reconstruirla.

En Italia, Manzoni y muchos con él subrayaron el papel positivo ejercido por la Iglesia en la historia de la península. En Francia, el

[9] P. BRACHIN, *Le cercle de Münster (1779-1806) et la pensée religieuse de F.L. Stolberg* (Lyon-París 1926) 205.

[10] M. BENDISCIOLI, «Chiesa e società nei secoli XIX e XX», en AA.VV., *Nuove Questioni di Storia Contemporanea,* I (Milán 1958) 330. «Por su individualismo encarnizado, por la anarquía de las costumbres, por su vagabundeo espiritual y por su abandono a la ilusión indefinida», el Romanticismo podía estar muy lejos del catolicismo; cf. CH. POUTHAS, *L'Église catholique de l'avènement de Pie VII à l'avènement de Pie IX* (París 1945) 191.

saboyano J. de Maistre (1753-1821) quiso demostrar que en las verdades religiosas se sustentan las verdades sociales. Escribió *Considérations sur la France,* y *Soirées du Saint Petersbourg,* verdaderos compendios de pensamiento restauracionista, aunque dudosamente ortodoxas desde una sana teología que defienda la autonomía del sobrenatural.

Más importante para la eclesiología del siglo fue sin duda su obra *Du Pape* (Lyón 1819), en la que defendió la infalibilidad del papa y su importancia en el mantenimiento de la paz internacional y de una teocracia universal, más con argumentos políticos y social-psicológicos que teológicos. Su influjo entre los ultramontanos fue decisivo [11]. En España junto a Balmes y Donoso Cortés, escribieron en el mismo sentido el mercedario Manuel Martínez, Rafael Vélez (1777-1850) y el dominico Francisco Alvarado (1756-1814), que firmaba con el seudónimo de «El Filósofo Rancio». Vélez identificaba a los liberales con los «iluminados materialistas, ateos, incrédulos, libertinos, francmasones, impíos».

Los románticos, en general, consideraban que sólo la Iglesia podía preservar los valores que hicieron posible la antigua sociedad y por ello defendían la libertad y la autonomía de la Iglesia. Según estos autores, la Revolución quiso cambiar al hombre para conseguir una nueva sociedad, pero sólo el catolicismo sabe lo que hay en el hombre, por lo que sólo el catolicismo puede rehacer la sociedad. En arte, literatura y en las diversas expresiones del sentimiento religioso buscaron revivir el mundo medieval: el arte gótico en arquitectura, la llamada «escuela cristiana» en pintura, la doctrina del «derecho divino» de los reyes en la apologética. Eran conscientes de que la Ilustración y la Revolución habían atacado, incluso, violentamente dos de las tendencias humanas más profundas: la religión y la tradición. Como reacción, los representantes de esta época procuraron que ambas realidades permearan de nuevo la vida del pueblo y sus instituciones.

Así pensaba Chateaubriand, que buscaba en el cristianismo la respuesta a las aspiraciones del ser humano, al constatar que la organización eclesial, vinculada al papa, poseía enorme vitalidad y era capaz de sobrevivir a las persecuciones porque permanecía y actuaba en las conciencias de los creyentes.

[11] C. J. GIGNOUX, *J. de Maistre, profête du passé, historien de l'avenir* (París 1963); C. LATREILLE, *J. de Maistre et la Papauté* (París 1906). Sobre este autor escribe CONGAR: «No se puede afirmar que De Maistre tenga una eclesiología; no tiene simpatía, no comprende a la Iglesia en cuanto *congregatio fidelium,* ni la fe y la vida sacramental en tanto que valores místicos, y todavía menos la vida conciliar de la Iglesia»: *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne* (París 1970) 416.

Luis de Bonald (1754-1840), por su parte, resaltó desmesuradamente la importancia de la tradición, en detrimento de los principios defendidos por la Ilustración. Trató de afianzar la idea de tradición en los espíritus conturbados por la reciente Revolución y por la desaparición de un mundo conocido, al que estaban íntimamente ligados. En su *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire* explica las características de la monarquía por él soñada: la religión interviene en todas las actividades sociales y la educación de la juventud es religiosa y política a la vez. Clodoveo en este planteamiento no era nadie sin San Remigio, ni Recaredo sin San Leandro de Sevilla y la Francia civilizadora nada era sin el cristianismo. Subrayó de tal manera la importancia de la tradición que, de hecho, perdía relieve la razón [12].

b) *Creatividad restauracionista.* En contra de una idea bastante extendida de que el hombre de mentalidad restauracionista sólo soñaba con reinstaurar el pasado sin crear ni organizar nuevas realidades, no cabe duda de que a lo largo de estos años se manifestó una intensa actividad cultural de signo católico.

En 1835 los obispos belgas, animados por el espíritu de colaboración y entusiasmo en que vivía la nación desde su recién proclamada independencia, abrieron en Malinas una universidad católica con las facultades de Teología, Derecho, Medicina, Filosofía y Letras y Ciencias Matemáticas, que, poco después, fue trasladada a Lovaina. En esta universidad, que en poco tiempo adquirió un prestigio enorme, se mantuvo una línea claramente confesional. Pocos años después, la universidad contará con escuelas de ingeniería y de ciencias comerciales. Algo parecido sucedió con la nueva Universidad de Múnich (1826), trasladada desde Laundshurt, gracias al apoyo de Luis I de Baviera, y que se convirtió en el centro docente católico más importante de su tiempo.

También en Roma y en otras ciudades de los Estados de la Iglesia se erigieron colegios y facultades de estudios eclesiásticos y civiles, aunque no alcanzaron el prestigio de los anteriores.

c) No podríamos entender la historia de este siglo si no tenemos en cuenta el desarrollo de las *congregaciones religiosas,* tanto las restauradas como las nuevas. Su dedicación a las necesidades materiales y espirituales de los seres humanos, su capacidad de hacer presente a la Iglesia en todos los ámbitos, constituyó uno de los aspectos más brillantes y más renovadores de la Iglesia del siglo XIX.

[12] F. LEONI, *Storia della controrivoluzione, 1789-1859* (Nápoles 1975). Para Bonald, «la sociedad no es otra cosa que la *communio sanctorum* de la teología. La realización concreta más perfecta de la religión se da en la Iglesia católica, mientras que la sociedad civil la halla en la monarquía absoluta».

El caso más significativo fue, indudablemente, la restauración de la Compañía de Jesús. Pío VII, poco después de su regreso a Roma, publicó la bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum* (7 de agosto de 1814) por la que dio vida nuevamente a los jesuitas, a quienes los liberales del siglo seguirán considerando como los enemigos de la sociedad, en gran parte debido a que la Compañía renacía en un ambiente de reacción y para la reacción [13]. El largo generalato del P. Roothaan (1826-1853) fue considerado como una segunda fundación de la Compañía de Jesús.

El mismo papa, que era benedictino, mimó su congregación de origen. En 1837, Gregorio XVI aprobó la congregación francesa benedictina, y les dio como superior general a dom Guéranger (1806-1875), abad de Solesmes. En 1843, Lacordaire fundó en Nancy el primer convento dominico de la Francia posrevolucionaria. Los trapenses y los cartujos, reconstituidos en 1815 y 1816, abrieron nuevamente sus casas, e igualmente muchas otras congregaciones [14].

Naturalmente, un estudio sobre este período no puede olvidar el planteamiento económico que, de hecho, condicionó la situación. Escribe J. Droz: «El liberalismo va a inducir a la lucha sin cuartel a sus adversarios y a sus partidarios. Pero la victoria fue de un egoísmo brutal. Dueño de la economía, dueño del poder, el burgués edifica su fortuna sobre la miseria de un gran número, contribuyendo a la extensión del pauperismo. Servido por la revolución industrial que se opera desde 1785 y que va a acelerar la aparición del ferrocarril, el desarrollo de la industria moderna y del capitalismo, provoca la creación de un inmenso proletariado, si bien a su alrededor, suscitado por la desesperación material y moral de esta clase sufriente, un movimiento doctrinal antiburgués se afirma cada vez más, sobre todo desde 1840, en los países que se industrializan. Es bajo el signo de este doble antagonismo donde se sitúa la historia europea entre 1815 y 1848» [15]. La Iglesia nunca aceptó este planteamiento egoísta y desde el primer momento fue muy crítica con las consecuencias del liberalismo económico, aunque, probablemente, no buscó ni fue capaz de ofrecer una alternativa real a una situación que, por una parte, se presentaba como la mejor de las posibles y que, por otra, no podía ser confrontada con la anterior que respondía a un régimen periclitado.

La miseria y la marginación presente en la sociedad constituyeron un objetivo primordial de las numerosas congregaciones religiosas existentes, nuevas y antiguas, aunque fueron las nuevas las que

[13] W. V. BANGERT, *Historia de la Compañía de Jesús* (Santander 1981) 521.
[14] C. SEMERARO, *Restaurazione, Chiesa e società* (Roma 1982) 103-113.
[15] J. DROZ, *Restauración y Revolución (1815-1848)* (Madrid 1974) 1-2.

respondieron con más originalidad y creatividad a los problemas surgidos en las nuevas condiciones de vida, mientras que las órdenes tradicionales reemprendieron su actividad específica.

Prevalecieron, sin duda, las órdenes femeninas. Los objetivos fueron muy variados, pero, fundamentalmente, podríamos agruparlos en dos tipos: las congregaciones dedicadas a la enseñanza y las centradas en paliar la miseria, las limitaciones y el dolor humano. En un siglo en el que como nunca antes la Iglesia fue marginada y humillada en la sociedad, ésta se dedicó con seriedad a ayudar y aliviar las necesidades de las personas [16]. Estas congregaciones religiosas tradujeron las obras de misericordia en formas de vida y objetivo de su apostolado.

3. **Las misiones populares**

En Francia, la situación religiosa del pueblo era preocupante a pesar de los esfuerzos realizados. Los sermones llegados hasta nosotros señalan el pesimismo de los párrocos a causa de la ignorancia religiosa generalizada. En 1826, Mons. Macchi decía que «más de la mitad de la nación permanece en una ignorancia completa de los deberes cristianos y ha caído en la indiferencia». En París practicaba sólo un octavo de la población. Muchos niños eran bautizados, pero desconocían incluso el *Pater* y el *Ave* en el momento de ir a la escuela donde los sacerdotes enseñaban el catecismo varias veces por semana.

En general, tras la Revolución, la gente se sentía más libre en sus actuaciones, conversaciones y modo de vestir y practicaba menos los ritos religiosos, aunque esto no siempre significaba que no se consideraran católicos.

Naturalmente, la situación no era igual en todas las regiones y ciudades, pero sí resultaba general el intento de inducir a la práctica religiosa y de conseguir, incluso por la fuerza, una sociedad uniformemente religiosa. El arzobispo de París, príncipe de Croy, invitó a sus sacerdotes a colocar en la puerta de sus iglesias la lista de quienes no habían comulgado en Pascua, y a tener un registro de cuantos vivían en concubinato. En Clermont-Ferrand, los gendarmes que no comulgaban eran amenazados con la destitución. En Marsella, el barón de Damas, jefe de la división militar, envió a sus soldados a los ejercicios de una misión popular.

Estas misiones tanto parroquiales como generales constituyeron el esfuerzo más característico de la restauración en su intento de con-

[16] J. ÁLVAREZ, *Historia de la vida religiosa* (Madrid 1990) 530-531.

ducir al pueblo indiferente por los caminos de la religión. Se multiplicaron en pueblos y ciudades, se convirtieron en medio privilegiado de evangelización, auténtico despertar de muchas conciencias, aunque, a menudo, sus consecuencias no fueron positivas [17] y los frutos duraron poco.

Proudhon cuenta que sus primeras dudas religiosas surgieron a los dieciséis años, en una misión predicada en Besançon en 1825. De hecho, los prefectos de las provincias no aprobaban siempre el expeditivo proceder de los misioneros: les acusaban de alimentar querellas y divisiones propias de la época revolucionaria. A partir de los años veinte, allí donde existía una oposición liberal se podía contar con la hostilidad a los misioneros, y éstos, no siempre dotados de espíritu autocrítico, explicaban este rechazo con los tradicionales argumentos de la corrupción o el anticlericalismo volteriano, que, ciertamente, existía, pero que no constituía el único motivo. En realidad, a menudo, los misioneros manifestaron un preocupante talante antiliberal y restauracionista, en su sentido político y cultural. Mientras que para De Bonald, las misiones preservaban los sentimientos religiosos y servían de remedio a los males que afligían a la sociedad, para los liberales sólo constituían una manifestación de superstición e intolerancia [18].

Es verdad, de todas maneras, que las misiones producían, a menudo, un gran impacto positivo en el pueblo cristiano, aunque su éxito fue desigual: mayor entre la gente simple del campo y de la ciudad y menor entre los comerciantes y los funcionarios. Contribuyeron a que la piedad fuese más exterior, más popular, más sensible y alegre. En estas misiones se reservaba un lugar importante a la instrucción religiosa, impartida en reuniones y conferencias dirigidas a las diversas categorías de personas, separadamente: para las autoridades, para los nobles, los mercaderes, las casadas, solteras, jóvenes, etc. Los temas más ocurrentes fueron: la salvación, la palabra de Dios, el pecado, la incredulidad, la confesión, el desprecio del mundo, la existencia del infierno, la necesidad de la conversión, la muerte, el pequeño número de los elegidos, el juicio final, la divinidad de Jesucristo, la misericordia y la justicia de Dios, la presencia real en la eucaristía, la pasión, la resurrección [19], destinados a provocar en los oyentes tan profunda impresión que se tradujese en arrepentimiento, confesión y

[17] P. L. Mazzoni, *Le missioni popolari nel pensiero di Sant'Alfonso Maria di Ligorio* (Patavii 1961).

[18] E. Serrin, *Les Missions religieuses en France sous la Restauration,* 2 vols. (París 1948-1959); J. M. Laboa, «La diócesis de Madrid a través de las misiones populares»: *XX Siglos* 17 (1993) 49-60.

[19] G. Cholvy-Y.-M. Hilaire, *Histoire Religieuse de la France contemporaine,* I (Toulouse 1985).

comunión general del pueblo. Si no se conseguía esto, la eficacia de la misión quedaba en entredicho. La misión buscaba afianzar a las almas en la práctica de la virtud y hacer que perseverasen firmemente en ella a través del amor a Jesucristo, frecuencia de sacramentos, Eucaristía, visita al Santísimo, Santísima Virgen, oración [20]. También se buscaba que los oyentes abandonasen los periódicos y revistas no religiosas y abandonasen su militancia en asociaciones que no fueran eclesiales. En 1815 se fundó la Congregación de la Preciosa Sangre con la finalidad específica de dedicarse a las misiones. Los redentoristas, claretianos y paúles tenían, también, este objetivo.

4. Representantes de la época

En este complejo período de renovación y creación, de restauración y reforma, encontramos nombres que marcaron la época y que quedan como representantes de una mentalidad religiosa, política y social. Podríamos comenzar por R. Chateaubriand (1768-1848), quien en su obra *El genio del cristianismo* intentó demostrar que, entre todas las religiones que han existido, el cristianismo ha sido la más poética, la más humana, la más favorable a la libertad, a las artes y a las letras. El mundo moderno le debía todo, nada existía tan divino como su moral, nada más majestuoso que sus dogmas, su doctrina y su culto. El cristianismo favorecía el genio humano y desarrollaba sus virtudes [21]. El Dios de los cristianos era el verdadero, decía Chateaubriand, porque su existencia era útil a la sociedad y porque sus adeptos habían producido a lo largo de la historia obras incomparables de literatura y arte. Los escritos de Chateaubriand favorecieron el desarrollo del sentimiento religioso, pusieron de moda el románico y el gótico, y pretendieron probar la existencia de Dios a través de las efusiones del corazón y de la maravillosa belleza de la creación [22].

Sin duda, este estilo apologético estaba demasiado sometido a los gustos de la época, pero, por este mismo motivo, era capaz de influir y conmover a los contemporáneos. Su lectura hoy nos parece banal e inconsistente, pero a comienzos del siglo XIX entusiasmó y convenció. Poetas, artistas y filósofos, de Chateaubriand a Lamennais, de Donoso Cortés a Goerres, de Walter Scott a Pusey, favorecieron el despertar de la sensibilidad religiosa, que tuvo sus centros y animadores principales en Francia, Alemania e Inglaterra.

[20] M. GÓMEZ RÍOS, «Las misiones de la Restauración: Nava del Rey, 1879»: *Spicilegium historicum Congregationis SSmi. Redemptoris,* XLIII (1995) 430.
[21] R. CHATEAUBRIAND, *Genie du Christianisme,* I, Introducción (París 1854).
[22] P. MOREAU, *Chateaubriand, l'homme et l'oeuvre* (París 1956).

Felicidad de Lamennais (1782-1854) encarnó como ningún otro las inquietudes y los valores de este siglo [23]. Su vida experimentó grandes cambios, aparentemente contradictorios, vividos con la misma pasión y dedicación. Bossuet y De Bonald le influyeron en su primera época. Con su estilo siempre apasionado se enfrentó al indiferentismo político, filosófico y social, atacando los postulados propugnados por la Revolución, «en perpetua exageración, que pone la lógica al servicio de su pasión, o más bien que toma su pasión por la lógica misma» [24].

Lamennais pensaba que las fuerzas conservadoras debían apoyarse en el sentimiento religioso, en el catolicismo popular y ultramontano: «siendo la Iglesia la única fuente de toda autoridad y de toda certeza, es necesario que los Estados se sometan a ella, que lo temporal sea sometido de nuevo a lo espiritual» [25]. Los restauracionistas pensaban que el catolicismo debía enseñar a pueblos e individuos sus obligaciones morales y políticas, ya que la autoridad política no era capaz de conseguir la obediencia y el amor de sus súbditos sin el apoyo religioso.

Lamennais en su *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión* (1817) desarrolló una nueva apologética, basada en la convicción de que «no existe paz para la inteligencia más que cuando está segura de poseer la verdad». Admiraba la Edad Media cristiana, época en la que los pueblos estaban unidos por doctrinas comunes, y defendió el principio de autoridad, del que dependía el orden y la paz de las conciencias. «El mundo —escribió— es víctima de la multiplicidad de opiniones, cada cual sólo quiere creer en sí mismo y obedecerse a sí mismo. Restableced la autoridad, y el orden renacerá de nuevo»; de ahí la necesidad de una fuerte unidad religiosa, que sólo la Iglesia, intérprete y depositaria de la razón común del género humano, puede ofrecer. Su obra fue recibida con entusiasmo y admiración. Fue considerada como la obra capaz de conjugar el estilo de Rousseau, el arte de razonar de Pascal y la elocuencia de Bossuet [26].

Su apologética rompía atrevidamente con el postulado de las construcciones filosóficas del pasado, desde Aristóteles hasta Descartes: a saber, la creencia en el valor de la razón individual y en su capacidad de alcanzar la verdad. Para Lamennais, sólo el pensamiento colectivo o el sentido común, que se expresa por el consentimiento universal, presenta todas las garantías de infalibilidad porque en él se encuentra el reflejo de la Revelación primitiva hecha por Dios. «Por la misma naturaleza de las cosas, aislarse significa dudar, el ser

[23] J. LEBRUN, *Lamennais ou l'inquiétude de la liberté* (París 1981).
[24] M. BLONDEL, en *Annales de philosophie chrétienne* (septiembre 1912) 617.
[25] J. DROZ, o.c., 7.
[26] L. LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais* (París 1966) 5-71.

inteligente sólo se conserva en el estado de sociedad». Esta revelación primitiva se ha transmitido a través del politeísmo hasta el momento en el que Cristo vino a darle su expresión pura y suprema de la que actualmente es garante la Iglesia católica. De aquí viene el rol preeminente que atribuye al papado en la sociedad moderna, cuya inmensa transformación advierte: «Sin Papa no hay Iglesia, sin Iglesia no hay cristianismo, sin cristianismo no hay religión y no hay sociedad, de forma que la vida de las naciones europeas tiene su fuente, su única fuente, en el poder pontificio» [27]. Tal como se ha afirmado de De Maistre, Lamennais no era propiamente un teólogo, sino, más bien, un filósofo tradicionalista y un reformador social, aunque su influjo alcanzó también a la teología. En sus análisis de la situación eclesial señaló desde el primer momento que su mayor mal era la ignorancia.

J. M. Sailer (1751-1832), llamado el «San Francisco de Sales alemán», revitalizó con sus libros, sermones y círculos de amigos el catolicismo resecado de la época anterior. Estaba convencido de que lo que estaba en peligro no era un dogma determinado, sino la aceptación de la Revelación en cuanto tal. Para él, el verdadero enemigo era el indiferentismo religioso. Concedió una importancia especial al corazón y al sentimiento en su concepción de la religión, y contribuyó, gracias a su amistad personal con Luis I de Baviera, a la creación de la Universidad de Múnich, que en poco tiempo se convirtió en uno de los grandes focos de la cultura católica.

Federico Ozanam (1813-1853), profesor de la Sorbona, defensor infatigable de la Iglesia, dedicado a la acción social y caritativa, fundador de las Conferencias de San Vicente de Paúl (1833), llamadas así en recuerdo de sus innumerables reuniones y charlas contra el liberalismo económico y en defensa de las tesis católicas. Ozanam pretendió en sus escritos y en sus actuaciones mostrar los beneficios de la civilización cristiana y hacer patente su actualidad [28].

En 1848 existían ya en Francia 282 conferencias en las que participaban entre 8.000 y 10.000 miembros activos, mientras que en otros países europeos se habían fundado unas 106 conferencias. En el pensamiento de su fundador, esta obra de caridad, fundamentalmente dedicada a visitar a domicilio a los pobres, fue concebida no tanto como remedio a la miseria o como solución del problema social, sino como una oportunidad que permitía a las clases privilegiadas sondear las causas de la miseria pública y elaborar la «ciencia de las reformas benefactoras» [29].

[27] M. Clévenot, *Un siècle cherche sa foi: Le XIX* (París 1992) 65-66.

[28] J. B. Duroselle, *Les débuts du catholicisme social en France* (París 1951); P. de Lambier, *Frederic Ozanam et la civilisation de l'amour* (París 1997).

[29] A. Cojazzi, *Federico Ozanam, l'uomo e l'apologista* (Turín 1926) 49-60.

En Alemania y Austria se promovieron numerosos círculos de estudios, como los de Münster, Landshut, Viena o Maguncia, al modo de los salones literarios del siglo anterior y que tanto favorecieron la expansión de la Ilustración. Actuaron como un activo fermento en diferentes países y contribuyeron a dar una nueva orientación a los espíritus. Hay que recordar que la secularización de los bienes eclesiásticos impulsada por Napoleón, en el tratado de Lunéville en 1801, tuvo como consecuencia la supresión de numerosos conventos, obispados e instituciones religiosas dependientes de los principados eclesiásticos y tuvo efectos nefastos en la vida católica alemana. En estos círculos participaron activamente la condesa Galitzin, Federico (1722-1829) y Dolores Chlegel, el político Federico Leopoldo Stolberg, el redentorista Clemente María Hofbauer (1751-1820), eficaz director espiritual de personas que buscaban renovación interior y apostolado exterior. Entre ellos habría que señalar a Goerres, protestante convertido al catolicismo en el proceso romántico, catedrático de Historia en Múnich, aglutinador de un importante grupo de intelectuales, «Mesa Redonda», intérprete inteligente de la actitud católica frente al racionalismo y al liberalismo. Su periódico *Hojas Histórico-políticas* incitó a los católicos alemanes a defender sus derechos frente al poder civil. En su obra *Alemania y la Revolución* quiso demostrar que una restauración sin Dios y sin Iglesia podía desembocar en nuevas revoluciones. Goerres pretendió encontrar en el Medioevo «lecciones de arquitectura política, máximas de vida social cristiana, normas para un orden económico cristiano» [30].

Johan Adam Möhler, por su parte, pondrá en juego una viva conciencia historicista. Su profunda persuasión de la centralidad de la experiencia religiosa en la sociedad y en la historia, su espléndido sentido de Iglesia y su renovada idea de la tradición, ideas expresadas, sobre todo, en *La unidad de la Iglesia* (1825) y en *Simbólica* (1832), ayudaron a la renovación de la teología alemana.

Estos círculos supieron dar a la mayoría de los católicos, turbados por los cambios políticos y espirituales, un programa claro y de fácil comprensión, en el que primaba la conquista de la libertad de la Iglesia [31].

En Italia sobresalen Manzoni y Tommaseo como renovadores de la vida católica desde la actividad literaria, y Antonio Rosmini (1797-1855), Gioberti (1801-1852) y Sanseverino (1811-1865) desde la filosofía. Para todos ellos el reconocimiento de que la religión estaba en la base del orden social constituía un principio básico, y to-

[30] G. GOYAU, *L'Allemagne religieuse, le catolicisme,* o.c., 228-230.

[31] R. KOLTJE-B. MOELLER (eds.), *Storia ecumenica della Chiesa,* III (Turín 1981) 150.

dos defendían que la ordenación social inspirada por los principios religiosos abría una importante perspectiva al movimiento católico, especialmente en el ámbito político-social [32].

En España, quien mejor representa la mentalidad restauracionista es, sin duda, Juan Donoso Cortés (1809-1853), considerado «paladín de la contrarrevolución», cuya obra fue traducida y sus ideas seguidas en Europa [33]. Para él la tradición era una especie de legado divino que se transmitía de generación en generación, y ponía de manifiesto la acción de la Providencia de Dios sobre el pueblo y los individuos. Restauración significaba «imposición pura y simple de un Estado teocrático [...] Hay que implantar ese Estado teocrático porque el hombre es fundamentalmente malo, incapaz de hacer nada bueno por su propia cuenta». Para Vilanova: «La influencia de Donoso Cortés sobre el pensamiento reaccionario peninsular posterior ha sido de singular importancia. Sin duda, es uno de los representantes más típicos de la teología política de talante pesimista, que tiene su origen en la desconfianza casi absoluta que manifiesta respecto al hombre. El ámbito que concede a la libertad humana es muy pequeño, casi nulo. Donoso se niega a aceptar el giro copernicano que se había producido en Europa a partir de la Revolución francesa, que postula una nueva manera de concebir las relaciones del hombre consigo mismo, con los demás, con Dios y con la sociedad» [34].

Jaime Balmes (1810-1848) murió joven, pero dejó escritas algunas obras interesantes que reflejan un espíritu decidido a integrar las exigencias de la nueva época. Escribió y actuó en favor de la pacificación de la sociedad española, para lo cual sugirió la conveniencia del matrimonio entre la joven Isabel II y Carlos de Borbón, jefe de los carlistas, matrimonio que, según Balmes, habría contribuido a la consolidación del trono y a la pacificación de los espíritus. Su obra apologética se encuadra en la que podríamos llamar escuela catalana de apologetas, que contó con exponentes interesantes a lo largo del siglo [35]. Desarrolló aguda y sugerentemente conceptos entonces de gran actualidad: el del escepticismo religioso, el del valor humano de la Iglesia católica y el de la función del clero.

[32] F. TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini* (Bolonia 1966).

[33] M. BATLLORI, *Balmes sempre més disputat que discurit* (Vic 1986); ID., «Per la storia della fortuna del Balmes in Italia», en *Actas del Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona,* III (Madrid 1949) 333-355.

[34] E. VILANOVA, *Historia de la Teología cristiana,* III (Barcelona 1992) 540.

[35] I. CASANOVA, *La apologética de Balmes* (Barcelona 1910).

5. Preocupación por la educación

La época de la Restauración, en todas sus manifestaciones, trató de contraponerse a la Ilustración racionalista y, también, a lo que consideraba efectos y consecuencias negativas de la Revolución.

¿Cómo conseguirlo? La Iglesia era consciente de que para formar generaciones cristianas había que formarlas desde la cuna, tanto más cuanto que desde hacía años los niños y los jóvenes estaban abandonados a la influencia de maestros hostiles al catolicismo. Aunque no faltó una cierta desconfianza por la educación generalizada [36], no cabe duda de que la tónica general eclesial fue de interés, preocupación y dedicación a la enseñanza. El esfuerzo de nuevas y antiguas congregaciones por cubrir la enseñanza primaria y secundaria resultó patente.

Por otra parte, procuraron dar un espíritu nuevo a la universidad, que durante medio siglo había estado dominada por las ideas volterianas. La restauración de la Compañía de Jesús y el nacimiento de otras congregaciones religiosas dedicadas a la enseñanza tenían como objetivo influir en la cultura y conseguir generaciones de jóvenes educados según los principios cristianos. En general, sin embargo, no se consiguió una religiosidad ortodoxa pero abierta a la sensibilidad dominante favorable a las libertades personales, y este fracaso tuvo consecuencias permanentes.

Un ejemplo paradigmático de lo difícil que resultaba conseguir ese equilibrio lo encontramos en el documento de León XII sobre la organización de los estudios en los Estados Pontificios. El papa que en la *Quod divina sapientia* señalaba que la ciencia debía estar sometida a Dios en todo momento y ocasión, traducía esta obligación en una pasiva sumisión de la investigación y el estudio a todos los preceptos y normas religiosas y eclesiásticas, actitud que sólo fomentaba el formalismo y la hipocresía en aquella sociedad ya muy plural y secularizada.

Desde 1822 la Universidad francesa fue colocada bajo la tutela del clero. En junio el Gobierno francés restableció el cargo de Grand-Maître de la Universidad y lo confió al sacerdote Frayssinous, nombrado obispo de Hermópolis.

[36] Esribió el P. Ventura: «A quienes denominan maliciosamente tiranía política el mantener a los pueblos en la ignorancia, respondo que no se trata de tiranía, sino de caritativa y materna prudencia el educar a los pueblos, en cuanto es posible, en aquella simplicidad que yo llamo ignorancia; por el contrario, es un gran tirano quien, en el intento de despertarlos con sofismas y con peligrosa sublimidad, les hace inquietos y les expone a los funestos y necesarios castigos de quien gobierna». R. COLAPIETRA, *La Chiesa...*, 240.

En abril de 1824, una ordenanza daba al clero el control de la enseñanza primaria. La universidad se reservaba el derecho de inspeccionar la capacidad pedagógica de los maestros. Era el episcopado de hecho, quien concedía la autorización para enseñar, convirtiéndose en el responsable de la enseñanza pública. Al margen del poder se mantenían a la expectativa quienes consideraban que la enseñanza debía ser laica, gratuita y obligatoria. La laicidad por ellos defendida podía acarrear no sólo una enseñanza no religiosa, sino, a menudo anticlerical y una moral laica distinta de la cristiana [37]. En realidad trataban de imponer monopolios de signo contrario, y esto les llevó a enfrentamientos que caracterizarán la política educativa de todo el siglo. Unos y otros pensaron que una sociedad sana exigía que los otros no tuvieran acceso a la enseñanza. La historia de este siglo se centra en parte en esta batalla.

De todas maneras, junto a la aparente y momentánea reconquista de la educación, durante la Restauración se manifestó una realidad contradictoria que iba a marcar inexorablemente la nueva época. De 1817 a 1824 se publicaron en Francia 1.598.000 volúmenes de la obra de Voltaire y 492.000 de Rousseau, sin contar los de Helvetius Diderot, Condorcet... Reconstruyendo su itinerario, Edgard Quinet nacido en 1803, escribía: «El primer nombre que yo conocí fue el de Voltaire». La literatura del siglo XVIII seguía constituyendo la base de la instrucción del siglo XIX. La *Comedia humana* de Balzac presenta una pléyade de personajes volterianos, y podríamos concluir sin temor que buena parte de los fabricantes, negociantes, ingenieros e industriales en general se alimentaban de los preceptos ilustrados y no de los eclesiásticos. Es decir, mientras, oficialmente, la enseñanza dependía del clero, se producía una formación paralela, tal vez más influyente, de signo anticlerical y volteriana. Esta situación se repetirá con matices en muchos países: la educación primaria y secundaría se mantendrá en buena parte en manos de la Iglesia, pero la cultura, alimentada por los grandes maestros ilustrados o por los literatos del siglo XIX, permanecerá no sólo alejada, sino que, a menudo demostrará una agresividad combativa anticlerical e, incluso, anticristiana [38].

No cabe duda de que el dominio no siempre sereno del clero sobre la universidad exasperó a la oposición liberal y a la larga resultó

[37] J. ROHR, *Victor Duruy, ministre de Napoléon. Essai sur la politique de l'instruction publique au temps de l'empire libéral* (París 1967).

[38] AA.VV., *La educación en la España contemporánea. Cuestiones históricas* (Madrid 1985); Y. TURIN, *La educación y la escuela en España de 1874 a 1902* (Madrid 1967); M. TUÑÓN DE LARA, *Medio siglo de cultura española* (Madrid 1971) A. JIMÉNEZ, *Historia de la Universidad española* (Madrid 1971); M. DE PUELLES *Educación e ideología en la España contemporánea* (Barcelona 1980).

nefasto para la causa de la religión. La religión obligatoria y omnipresente fomentó aún más el gusto por la libertad y el anticlericalismo, sin que, por el contrario, consiguiera siempre una educación religiosa apropiada y una formación doctrinal capaz de responder a los retos de la modernidad. Estaban tan preocupados por mantener lo que tenían o creían tener que, a menudo, no fueron capaces de exponer convincentemente el mensaje cristiano y de evangelizar a quienes vivían apartados.

Naturalmente, se dieron también otros casos. Otros muchos creyentes que habían abandonado la práctica religiosa durante los difíciles años de la Revolución volvieron a la Iglesia con entusiasmo y convencimiento, encontrando en ella cuanto habían buscado en otras ideologías; pero, en general, podríamos afirmar que durante estos años fracasó el intento de constituir un Estado cristiano, en parte por la pretensión intolerante de exclusividad.

Sin embargo, se tuvo éxito en la reconstrucción interna de una Iglesia que había quedado tan maltrecha tras el período revolucionario. Fueron las dos caras opuestas de este capítulo de historia religiosa.

6. **Retos a la pastoral**

La población humana aumentó más en la primera mitad del siglo XIX que en todo el XVIII. Este crecimiento provocó en Europa movimientos migratorios que facilitaron la adaptación de la oferta a la demanda en el mercado de trabajo. Igualmente, se produjo una fuerte concentración urbana en los centros comerciales e industriales, que tuvo como consecuencia la incapacidad de la estructura parroquial de responder a las necesidades pastorales, con lo que grandes masas de población fueron quedándose sin atención religiosa. A ello habría que añadir un cierto desconcierto moral, un aumento notable de abortos y las crisis morales consecuentes.

Creció el indiferentismo religioso en las masas urbanas, que no sólo no eran debidamente atendidas en sus necesidades pastorales, sino que caían con facilidad en manos de las doctrinas materialistas y socialistas. Este rápido proceso de secularización tuvo como consecuencia el que la religiosidad quedase, en la práctica, reducida a las clases campesinas, a una parte de la aristocracia y a algunas clases medias ciudadanas.

Este panorama tan poco entusiasmante no frenó a la Iglesia en su dedicación, pues a medida que la incredulidad aumentaba, se puso más empeño en reactivar la generosidad y la atención a los más necesitados, si bien esto fue acompañado, a menudo, de actitudes no

suficientemente sensible a los cambios del momento. En Roma, po ejemplo, el horror a las innovaciones llegaba tan lejos que en 182 aún se negaba la autorización para publicar un tratado de astronomí en el que se afirmaba como tesis el movimiento de la Tierra alrede dor del Sol [39]. Con todo, la Iglesia fue reorganizando con sorpren dente creatividad y visión de la realidad sus múltiples actividades re ligiosas, sobre todo en el campo de la caridad y de la asistenci social. Nacieron numerosos institutos de hermanos dedicados a l enseñanza de los pobres, al cuidado de los enfermos, impedidos, po bres y a la reeducación de prostitutas [40].

Al reto político de los Estados absolutistas de la Restauración que pretendieron mantener su política jurisdiccionalista, y al de lo regímenes liberales, siempre amenazador para la Iglesia, Roma res pondió con la política concordataria que procuraba salvar la presen cia social de la Iglesia y las relaciones fluidas con las diversas Igle sias. Durante el siglo XIX y hasta 1914 se firmaron cerca de setent concordatos [41].

Al reto eclesial de la descentralización, de las Iglesias naciona les, de las pretensiones de crear patriarcados autónomos, como el in tento de Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774-1860), que procur en vano crear una Iglesia nacional austriaca bajo la guía de un prima do, Roma respondió con una meticulosa centralización y concentra ción de poderes.

7. Búsqueda de apoyo civil

El mundo cambiaba aceleradamente. Con el fin de superar lo efectos revolucionarios y de recuperar el tradicional ascendiente e la sociedad, la Iglesia favoreció los sistemas políticos más propenso a defender y proteger la religión, a reconocer las leyes canónicas y a mantener las estructuras favorables a la práctica religiosa. Esto sig nificaba apoyarse, de hecho, en los regímenes más conservadores Naturalmente, encontramos toda clase de intentos y experiencias desde la legislación de Roma que exigía a los universitarios la comu nión pascual o los casos de enfermos que, al acudir a un hospital, s veían obligados a confesarse antes de comenzar el tratamiento hast la costumbre mantenida en las parroquias españolas hasta el Vatica no II de entregar con motivo de la comunión pascual una papelet con los datos de identidad del comulgante.

[39] G. DE B. SAUVIGNY, *Nueva Historia de la Iglesia,* IV (Madrid 1977) 391 C. SEMERARO, *Restaurazione, Chiesa e Società* (Roma 1982) 234-239.

[40] J. ÁLVAREZ, *Historia de la vida religiosa,* III, o.c., 527-546.

[41] J. GAUDEMET, *Église et cité* (París 1994) 685-686.

Durante estos años se dedicaron demasiados esfuerzos y energías en la defensa de privilegios ya superados, claramente anacrónicos, por el convencimiento de que eran necesarios para el cumplimiento de su misión. En general, se pretendió rodear la vida del cristiano de ayudas e impedimentos que favoreciesen su práctica religiosa, para lo cual tuvieron que defender aquellos regímenes que estaban dispuestos a mantener estas estructuras que la Iglesia consideraba necesarias para una evangelización eficaz.

La Iglesia pidió sin éxito la devolución de los registros de nacimiento, matrimonio y defunción, que habían sido incautados por el poder civil; utilizó en momentos de inestabilidad política argumentos muy discutibles que manifestaban una mentalidad no sólo restauracionista, sino peligrosa al subordinar la posibilidad de mantener un orden social determinado al apoyo otorgado a la religión. Así argumentó un diputado en el Parlamento de París: «Señores, la cuestión que os ocupa está ligada esencialmente a un principio que no podemos perder de vista nunca: que la religión debe ser una de las bases fundamentales sobre las cuales debe asentarse el Estado. La religión inspira las virtudes sociales, depura las costumbres y da a las leyes una sanción divina, ella asegura todo lo que la esperanza de violarlas impunemente podría quitar a su potencia».

También los argumentos en favor del catolicismo y en favor de la realeza aparecen siempre indisolublemente unidos, a menudo expresados en la misma sentencia. La consagración de Carlos X, el 29 de mayo de 1825, apareció ante la opinión pública como un signo de la recuperación por parte de la Iglesia de su antigua preponderancia en la sociedad y en el Estado. De hecho, en vísperas de la revolución de 1830, la mayoría de los franceses difícilmente podían distinguir los intereses de la religión de los de la monarquía.

Todo el siglo XIX y parte del XX va a reflejar esta confusa y dañina identificación de la Iglesia con ideologías y regímenes determinados. No siempre se trató de una opción eclesial, ya que, a menudo, tanto el liberalismo como el socialismo la colocaron interesadamente en una situación imposible; pero, de todas maneras, durante los primeros decenios del XIX no abundaron los espíritus perspicaces capaces de discernir lo que convenía a la religión de entre las realidades presentes, y de integrar lo mucho nuevo valioso existente, con el fin de presentar una Iglesia renovada y acogedora.

La Revolución había implantado la libertad de prensa, pero la Restauración aprobó leyes que prohibían atacar al clero y a la Iglesia y que, en realidad, falseaban la realidad al ofrecer una imagen de la sociedad más armónica y uniforme de lo que era en realidad, al enmascarar las disidencias y anular las contradicciones.

En no pocos sitios se fundaron sociedades secretas con la finalidad de infiltrar sus miembros en los puntos vitales de la Administración Pública y condicionar así su acción en un sentido favorable a la Iglesia. No se trataba, en realidad, de un método nuevo —no olvidemos la actuación de la masonería en ese mismo tiempo—, pero indicaba la preocupación y la puesta en práctica de modos diversos de presencia de los católicos en una sociedad ya no sometida a las directrices y doctrinas eclesiales.

8. **Pastoral de la Restauración**

En el campo pastoral encontramos reproducidas las contradicciones y los claroscuros descritos en el capítulo. Los hombres y mujeres de la Iglesia trabajaron denodadamente en favor del despertar religioso y de la reorganización eclesial, pero, a menudo, estuvieron muy condicionados por una mentalidad prerrevolucionaria y antiilustrada que les impidió comprender todos los aspectos positivos presentes en la nueva realidad social.

a) Se produjo una mayor concentración de la vida religiosa en la parroquia, debida en gran parte a la disminución del influjo de los religiosos en la vida social, tras su supresión y nacionalización de bienes. Este fuerte *parroquismo* se debió también a motivos reformistas. En el Véneto, la parroquia asumió las características de centro único de culto y de enseñanza religiosa, de devoción y de asistencia. Por otra parte, muchos regulares se integraron en la vida parroquial. Fue naciendo poco a poco la figura del sacerdote diocesano comprometido con la evangelización del pueblo, con las obras de caridad y con el asociacionismo católico moderno [42].

b) La desaparición de conventos y órdenes religiosas incidió más fuertemente en las poblaciones rurales, a las que se dedicaban más directamente por medio de las confesiones y misiones populares. El clero regular se formaba sumariamente en seminarios que, a menudo, no poseían maestros competentes ni bibliotecas adecuadas, y que se caracterizaban por un espíritu más cerrado, intolerante y combativo que el de sus predecesores [43].

c) La Santa Sede fomentó la restauración de las órdenes mendicantes y de los clérigos regulares. En 1814, Pío VII restauró la Compañía de Jesús y poco más tarde los Somascos y otras congregacio-

[42] F. M. STABILE, «Il clero siciliano nella prima metà dell'Ottocento», en *Problemi di storia della Chiesa. Dalla Restaurazione alla unità d'Italia* (Nápoles 1985) 476.

[43] P. PIERRARD, *Histoire des curés de campagne* (París 1986); M. LAUNAY, *Le bon prêtre. Le clergé rural au XIXe siècle* (París 1986) 38-48.

nes. Años más tarde, Lacordaire consiguió la renovada presencia de los dominicos en Francia. Al mismo tiempo se esforzaron por conseguir mejorar la vida religiosa y moral de las órdenes religiosas existentes, presionando para que cumpliesen con el precepto de la vida común y de la pobreza, no siempre fácil tras los difíciles años transcurridos [44].

d) La persecución y la marginación favorecieron el acercamiento afectivo de ambos cleros. El clero secular fue asumiendo funciones de hecho antes exclusivas de los regulares, tales como la predicación y la instrucción religiosa de los fieles [45].

e) Las tradicionales cofradías sufrieron una grave crisis, desapareciendo en muchos lugares y llevando una vida muy lánguida en otros, sustituidas por las congregaciones marianas o por otras organizaciones más centralizadas en las parroquias y dirigidas directamente por los sacerdotes. Por otra parte, no se podría comprender la espectacular renovación religiosa producida en muchos ambientes si no se conoce el resurgir de los círculos de laicos, en los que se estudiaba y profundizaba en los problemas y preocupaciones religiosas del momento.

f) A menudo, las parroquias eran muy pobres, al haberse nacionalizado sus bienes anteriores y al no encontrar la ayuda debida de unos fieles no acostumbrados a sufragar sus gastos. Por otra parte, su número permaneció invariable, a pesar de que la industrialización y la emigración habían cambiado la fisonomía de las ciudades. En 1904, Pío X suprimió quince parroquias del centro urbano de Roma y creó 16 en la periferia, hasta ese momento sin, apenas, asistencia espiritual [46].

g) Decrece la vida religiosa y el influjo del clero decae. La relajación de la moral se manifiesta en las separaciones matrimoniales, en el concubinato, en la blasfemia, en el aumento de los indiferentes, en la disminución de las vocaciones religiosas. Lacordaire describió la fuerte disminución de las confesiones pascuales desde el comienzo al final de la Restauración. En realidad, la fuerza de la irreligión, la deserción de las iglesias, el desprecio del catolicismo en algunos ambientes, manifestaban, también, el fracaso de una política que ha-

[44] El obispo Vincenzo Ferrán escribía en su relación sobre el estado de su diócesis en 1826: «Regulares curam animarum non habent; in audiendas confessiones nequidem incumbunt, tam ob illorum ignorantiam, quam ob mores corruptos, ideoque pluries caenobi supressione: haec est una spes, qua scandala tolli valeant». El tema en los Estados Pontificios aparece tratado en C. SEMERARO, *Restaurazione, Chiesa e Società,* o.c., 121-172.

[45] A. GAMBASIN, *Religione e società dalle reforme napoleoniche all'età liberale* (Padua 1974).

[46] F. LOZZELLI, *Roma religiosa all'inizio del novecento* (Roma 1985) 61-75.

bía puesto los medios de acción gubernamentales y administrativos al servicio de la fe [47].

h) Las misiones populares se preocuparon por promover una renovación religiosa más profunda, fomentando instituciones capaces de prolongar su impacto en cada población.

i) Existe una fuerte relación entre el éxito conseguido por la doctrina moral alfonsiana y el acentuado interés de la Iglesia por las masas rurales. En estos años se reedita con frecuencia el manual de San Alfonso, *Confessore diretto per le confessioni della gente di campagne.*

j) Se promueven y clarifican dos realidades que caracterizarán esta época y, en realidad, todo el siglo: el primado pontificio y la función de la Iglesia en la sociedad. El ultramontanismo, movimiento espontáneo, pero también dirigido por los nuncios, teólogos, periódicos y santos como San Juan Bosco, favorecerá la aceptación del primado pontificio ejercido en el conjunto eclesial como nunca antes. Por otra parte, en un mundo más plural y secularizado, la Iglesia multiplicará las asociaciones, organizaciones y actividades sociales, con las que su presencia en un medio, a menudo, hostil será relevante [48].

[47] A. DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine* (París 1965) 219-220.

[48] E. POULAT, *Catholicisme, démocratie et socialisme* (París 1977) 259-274; G. CANDELORO, *Il movimento cattolico in Italia* (Roma 1982) 157-264.

CAPÍTULO III

LIBERALISMO Y CRISTIANISMO

BIBLIOGRAFÍA

AUBERT, R.-DUROSELLE, J. B.-JEMOLO, A., «Le libéralisme religieux au XIX[e] siècle», en *Relazioni del X Congresso internazionale di Scienze Storiche. V: Storia contemporanea* (Florencia 1955) 305-383; CONSTANTIN, C., «Liberalism catholique», en *Dictionnaire de Théologie Catholique,* IX (París 1926) col.506-629.

El liberalismo marcó la política, la economía, la vida social y, también, las relaciones de los Estados con la Iglesia y con la religión. En realidad, el liberalismo constituye un concepto equívoco y complejo, sobre todo en el ámbito religioso. Para Mazzini, incluía libertad, derechos humanos, progreso, igualdad y fraternidad, mientras que excluía despotismo, privilegios, tiranía y esclavitud. Desde su inicio, ha sido juzgado como anticristiano y antieclesial: en filosofía era deísta; en política, anticlerical; en costumbres, opuesto a la «enseñanza» tradicional de la Iglesia, aunque en Cádiz (1812), donde aparece por primera vez este concepto, se pretendió conjugar armónicamente liberalismo y cristianismo.

Para comprender su trayectoria y su enfrentamiento con la Iglesia, resulta imprescindible preguntarse, primero, sobre la actitud de la Iglesia ante el mundo surgido de la revolución cultural, intelectual y política de fines del siglo XVIII, y particularmente sobre su aceptación de las libertades proclamadas en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789), y, después, considerar la actitud del liberalismo ante la realidad eclesial.

Los liberales estaban convencidos de que la sociedad estaba demasiado sacralizada y de que la presencia y el influjo de la Iglesia era excesiva, invasiva y perjudicial [1], y pensaban que no era posible modernizar la sociedad ni gozar de plena libertad sin su secularización. En realidad, de una forma nueva, se trató de la eterna confrontación entre Iglesia e imperio, Iglesia y poder político, espíritu laico y espíritu eclesiástico. Naturalmente, este planteamiento provocó el enfrentamiento con el clero y con la Iglesia en general, que, por su parte, no estaban dispuestos a modificar nada de lo establecido.

[1] E. POULAT, *Liberté, Laïcité* (París 1987) 48-58.

Es verdad que los modos de presencia y el influjo eclesiástico correspondían a otros tiempos, a otra mentalidad y que la nueva situación política, social y cultural exigían otra actitud más respetuosa con el pluralismo existente. Pero el liberalismo, a menudo, tendía a traducirse en un laicismo que rechazaba o minimizaba toda presencia y todo influjo eclesiástico. Pasaban de un exceso a otro, eran mutuamente intolerantes.

No querían que la Iglesia dominase en todos los campos, pero acababan pretendiendo que no tuviese voz ni presencia. «La Iglesia, a la sacristía», ha quedado como expresión de esta actitud minimalista y excluyente, que, a menudo, se convertía en otra religión, tal como escribió Renan: «A medida que avanza el tiempo yo veo con más claridad los elementos de una religión nueva: ¿no es la revolución la personificación de un orden de ideas que se han convertido en santas y en objeto de veneración?»

Los filósofos ilustrados defendieron con pasión la tolerancia. Cada ciudadano podía creer cuanto quisiera, nadie debía ser molestado ni marginado ni perseguido por sus convicciones religiosas. La libertad de conciencia se convirtió en el auténtico caballo de batalla porque la Iglesia no estaba dispuesta a admitirla: «Es un auténtico delirio», afirmó Gregorio XVI, y muchos estaban de acuerdo con él, convencidos de que no se podía poner en el mismo plano ni tener los mismos derechos quien creía en el verdadero Dios y quien permanecía en el error. Esta libertad de conciencia se traducía en libertad de cultos, aceptada por casi todas las constituciones decimonónicas, y también en libertad de cátedra, es decir, en la posibilidad del docente de enseñar lo que le pareciese conveniente y verdadero, aunque fuese contrario a la tradición y a la doctrina tradicional católica [2].

Estas ideas configuraban un modelo de sociedad en el que, por primera vez en la historia, Iglesia y Estado vivían y actuaban por su lado, partiendo del principio de que entre religión y Estado apenas existían puntos de contacto.

Fundamentado en la soberanía popular, el Estado tendía a considerarse no sólo la última autoridad política, sino también el último criterio moral.

Los apóstoles de las libertades negaban con frecuencia a los clérigos los derechos debidos a todo ciudadano sólo por pertenecer al estamento clerical. La imagen externa del liberalismo rezumaba tolerancia, actitud que parecía impedirles optar por una religión o iglesia determinada, pero este aparente respeto se quebraba ante la Igle-

[2] DÍEZ DEL CORRAL, *El liberalismo doctrinario* (Madrid 1955); J. L. COMELLAS, *El trienio constitucional* (Pamplona 1963); L. SÁNCHEZ AGESTA, *Historia del constitucionalismo español* (Madrid 1974).

sia. Muchos liberales a lo largo del siglo pasado coincidían con las palabras de Boissy d'Anglas pronunciadas en la Convención: «El modo mejor de destruir el catolicismo consiste en tolerarlo. Nuestra máxima debe ser: tolerancia completa e indiferencia total», pero también es verdad que otros muchos estaban de acuerdo con la opinión de Lamennais y Lacordaire de que la libertad de conciencia plena, universal, sin distinción ni privilegio, purificaría y robustecería al catolicismo. Para la jerarquía, sin embargo, esta tolerancia era sinónimo de indiferentismo y de confusión inaceptable entre la verdad y el error. Una lenta evolución teológica ha sido necesaria hasta desembocar en el Vaticano II, que entiende la libertad de conciencia como una exigencia de la persona humana [3].

Los liberales pretendieron liberar al ciudadano del control eclesiástico y del dogmatismo religioso, y mantuvieron la pretensión de «recortar los abusos que la irracionalidad y el fanatismo religioso han canonizado a través de los siglos». Para conseguir esto desarrollaron desde el poder un programa que contaba con estos cuatro puntos básicos: nacionalización de los bienes eclesiásticos, expulsión o neutralización de los religiosos, monopolio de la escuela y de la actividad asistencial.

En realidad, el laicismo fue una ideología de combate contra la potencia intelectual y espiritual de la Iglesia, y contra su poder social, y, a menudo, no intentaron tanto el distribuir adecuadamente las diversas competencias y el separar campos cuanto el destruir la fuerza eclesial [4]. Estas ideas tuvieron su traducción práctica en una sociedad laica o, más bien, laicista, en la cual a la Iglesia apenas se le permitía tener presencia social, comenzando por las disposiciones que le impedían su tradicional presencia en el mundo asistencial y educativo.

Los juristas liberales consideraban que la Iglesia no necesitaba apoyo estatal y que, en ningún caso, debía recurrir a la coacción externa. Por el contrario, en la mentalidad eclesial, uno de los fines esenciales del Estado consistía en apoyar las actividades eclesiásticas y religiosas, concediéndoles régimen jurídico especial y una serie de inmunidades. Durante toda su vida, Pío IX creyó que la Iglesia tenía derecho al apoyo de la sociedad civil, considerada prevalentemente, en función instrumental, como un brazo secular de la Iglesia [5].

A lo largo del siglo se enfrentarán los liberales con su propósito de crear un estado laico autónomo, tolerante, en el que no influyera la Iglesia como institución, y los conservadores católicos, que se

[3] J. C. MURRAY, *Religious liberty* (Westminster 1993).
[4] E. POULAT, *La solution laïque et ses problèmes* (París 1997) 117-138.
[5] G. MARTINA, *Pio IX (1846-1850)* (Roma 1974) 193.

oponían con todas sus fuerzas a esa pretensión, y que en su reacción terminaron por rechazar también todos los valores y fundamentos del sistema liberal.

En medio de tanta incomprensión, encontramos, también, una minoría que deseaba compaginar su catolicismo con su amor a la libertad, en una postura no siempre comprendida y en permanente difícil equilibrio.

1. Catolicismo liberal e integrismo católico

El liberalismo de los católicos liberales fue un intento intelectual y político que no sólo no tuvo nada que ver con el indiferentismo, sino que lo repudió explícitamente, y que consistió en conjugar su defensa de las libertades y de la democracia con su fe y con la profesión de la doctrina cristiana. En el periódico *L'Avenir* se dice que su intención consistía en afirmar íntegramente la fe contra todas las negaciones del racionalismo volteriano y contra todas las atenuaciones del galicanismo, buscando al mismo tiempo, contra las utopías del socialismo, la defensa del bienestar del pueblo y su libertad. No pedían ninguna evolución del dogma, ninguna cesión en la disciplina eclesiástica; no abandonaron ninguna de las exigencias de la fe, no minimizaron ningún precepto de la ley moral. Su ideal moral consistía en unir en su vida la grandeza cristiana y la dignidad humana, la ley del Evangelio y las libertades propugnadas por la Revolución francesa. El catolicismo liberal apareció fundamentalmente en Bélgica, Italia y Francia, en un primer momento, y más tarde en los Países Bajos y Alemania, sin que faltasen en España algunos eximios representantes.

Frente al liberalismo, por otra parte, apareció con fuerza el integrismo, que, en la polémica, puso al servicio de su pensamiento las formas modernas de propaganda: una ideología sumaria, una prensa mordaz, una red notable de informadores y de grupos de presión. Para ellos, la Iglesia no tenía que modificarse, ni evolucionar, ni transigir. No había punto medio entre la verdad y el error, la libertad y la obediencia, la fidelidad a la Iglesia y la aceptación del Estado ateo. Denunciaron las cuatro plagas intelectuales de este siglo: el laicismo o la usurpación de los derechos del poder espiritual por el poder laico, el individualismo en política y en moral, el materialismo en las ciencias y el romanticismo en las letras y en las artes. En ese sentido debemos comprender la sumaria denuncia del liberalismo tal como aparece en la encíclica *Qui pluribus* (1846), de Pío IX: «ese espantoso sistema de indiferencia que escamotea toda distinción en-

tre la virtud y el vicio, la verdad y el error», y en otros documentos pontificios de la época.

Si tuviese que elegir un texto que represente con nitidez esta mentalidad sería el siguiente, tomado de *La Civiltà Cattolica:*

> «Los principios católicos no se modifican, ni porque los años corran, ni porque se cambie de país, ni a causa de nuevos descubrimientos, ni por razón de utilidad. Siempre serán los que Cristo ha enseñado, los que la Iglesia ha proclamado, que los papas y los concilios han definido, que los santos han practicado, que los doctores han defendido. Hay que tomarlos como son o dejarlos tal cual. Quien los acepta en su plenitud y rigor es católico; el que duda, se adapta a los tiempos, transige, podrá darse a sí mismo si quiere el nombre que quiera, pero ante Dios y la Iglesia es un rebelde y un traidor».

Obviamente, nos encontramos a años luz de la *Ecclesiam suam,* la encíclica sobre la necesidad del diálogo, de Pablo VI, o del espíritu conciliar del Vaticano II; pero ya entonces espíritus perspicaces y comprensivos como Newman señalaban los peligros derivados de un talante tan autosuficiente e intolerante.

El 10 de marzo de 1829, apareció por primera vez en París el periódico *Le Correspondant,* con un lema que resumía su objetivo: «Libertad civil y religiosa para todo el universo». Un año más tarde, tres personas que se mantendrán en la escena religiosa de Francia durante buena parte del siglo, Lamennais, Lacordaire y Montalembert, publicaron el periódico *L'Avenir* con un programa ambicioso y atrevido en aquel momento: libertad de conciencia, de enseñanza, de prensa («se debe tener fe en la verdad, en su fuerza eterna»), de asociación, de sufragio universal y libertades locales.

> «Nosotros pedimos primeramente la libertad de conciencia o la libertad de religión, plena, universal, sin distinción como sin privilegio y, por consecuencia, en cuanto nos atañe a nosotros los católicos, la total separación de la Iglesia y del Estado, separación escrita en la Carta y que el Estado y la Iglesia deben desear igualmente» [6].

¿Cómo se concretaba la consigna «Dios y libertad», el sugestivo lema del periódico? Para los redactores del periódico se trataba de una doble obra de liberación:

a) La Iglesia debe liberarse de la «pesada protección de los gobiernos», porque esa protección «ha hecho de ella el instrumento de su política y el juego de sus caprichos, al mismo tiempo que la comprometía a los ojos de los hombres de buena fe». «¡No más concordatos que confían el nombramiento de obispos a gobiernos ateos! ¡Basta con los salarios a los sacerdotes!: los pedazos de pan que

[6] M. PRELOT (dir.), *Le libéralisme catholique* (París 1969) 85.

arrojan al clero son el título de su opresión [...] Jesús no envió a sus discípulos con una libranza a los cobradores del César» [7].

Defendían que la única solución posible consistía en la separación de la Iglesia y del Estado.

b) Simultáneamente, debía liberarse de todo aquello que la tirase hacia abajo, de todo lo que la hundía en los intereses sórdidos del dinero y de la política.

No debemos olvidar el influjo de estas ideas en la concepción de Iglesia que algunos de ellos manejaban. Lord Acton (1834-1902), discípulo de Döllinger, define a los católicos liberales, entre los que se encontraba, como aquellos que quieren la libertad no sólo para la Iglesia, sino también en la Iglesia [8]. No exigían otra eclesiología, sino mayor participación y corresponsabilidad de los laicos, cuya madurez debía ser reconocida.

Hoy podemos afirmar que en aquellos momentos se trataba de una doctrina utópica, y ciertamente muy avanzada para su tiempo. *L'Avenir* invitaba al desarme general y a la unión de Europa, pero, al mismo tiempo, sostenía la insurrección de los belgas contra los holandeses, de los irlandeses contra los ingleses y de los polacos contra sus opresores rusos, en nombre del derecho de los pueblos a disponer de sí mismos; proclamaba sus simpatías por el sufragio universal y también por el régimen republicano y subrayaba el carácter providencial de las revoluciones que en aquel momento conmovían a Europa. Subrayaba la relación existente entre la independencia de la Iglesia y la pobreza libremente aceptada que le permitía sentirse solidaria con toda la humanidad y acercarse más libremente a los humildes y oprimidos [9].

Este programa suscitó un inmediato recelo entre los católicos conservadores. En un estudio romano sobre las teorías menesianas se dice que «sus tesis sobre la soberanía del pueblo destruyen la constitución de la Iglesia y de la sociedad». Naturalmente, convendría saber de qué constitución se trataba, pero, en todo caso, resulta sintomática esa equiparación de una constitución a otra. Además, esta observación señala cómo, a menudo, las dificultades han provenido no de inadecuados planteamientos teológicos, sino de asimilaciones y equiparaciones indebidas que la historia puede explicar, pero que el Evangelio no justifica.

[7] «L'Avenir, 18 de octubre de 1830», en LAMENNAIS, *Articles publiés dans le Mémorial catholique et L'Avenir* (París 1836) 156.

[8] D. MCELRATH, *Lord Acton* (Lovaina 1970); D. MATHEW, *Lord Acton and his times* (Londres 1968).

[9] L. ZARA, *Rapporti tra società religiosa e società civile nel liberalismo di Lamennais e dell'Avenir* (Novara 1961).

¿Quiénes eran los defensores de estas ideas? En realidad, debemos decir que es posible encontrar en cada país católicos que sentían la necesidad de mantener la integridad de su fe y, al mismo tiempo, defender los principios de la Revolución francesa. Lord Acton en Inglaterra; Rosmini, Silvio Pellico, Manzoni, Capponi, Lambruschini o Ventura en Italia; Romo o Balmes en España; Döllinger en Alemania, y tantos otros nombres que se podrían añadir. Pero en la historia se recuerda especialmente como pioneros del movimiento a los creadores de *L'Avenir*.

2. Protagonistas principales

De todos ellos, el más conocido, el que más influyó sin duda, fue Felicidad de Lamennais, temperamento apasionado, de brillante itinerario intelectual, capaz de congregar discípulos y amigos que le admiraban, y de crear una escuela que de diversas maneras mantuvo su presencia y su influjo en la sociedad francesa a lo largo del siglo [10].

El 16 de octubre de 1830 salía a la calle el primer ejemplar de *L'Avenir*. Afirmaba que, frente a la sociedad moderna, la Iglesia no podía reivindicar la libertad a título de privilegio ni apelando a su misión divina, ni a las tradiciones pasadas, sino sólo como parte del patrimonio común de las libertades públicas. Esta presentación que parecía revolucionaria con relación a la doctrina tradicional, y que daba un vuelco a la precedente doctrina teocrática de Lamennais, no se debió tanto a una evolución teórica de sus planteamientos teológicos cuanto al influjo de la situación político-social creada en Francia y en toda Europa con la revolución de 1830 y con las transformaciones consiguientes, y al apasionado rechazo de la opresión a la que se veía sometida Polonia y sus habitantes [11].

Lamennais se convirtió, ciertamente sin buscarlo, en el ídolo de los jóvenes sacerdotes y en el escándalo del clero adulto y, en general, de cuantos habían sido educados en la doctrina tradicional y no se sentían capaces de evolucionar. Los obispos le reprochaban su exigencia de que renunciasen al concordato, la disminución de su autoridad causada por sus repetidos sarcasmos y su decidido respaldo a que los laicos discutiesen aquellos problemas que según los obis-

[10] G. Hourdin, *Lamennais. Prophète et combattant de la liberté* (París 1982) 295-362.

[11] G. Verucci, *Félicité Lamennais dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico* (Nápoles 1963); G. Bordet, *La Pologne, Lamennais et ses amis, 1830-1834* (París 1985); J. Lebrun, *Lamennais ou l'inquiétude de la liberté* (París 1981).

pos pensaban debían ser decididos únicamente por la autoridad eclesiástica.

En realidad, estos obispos, aunque no lo confesaran, no estaban dispuestos tampoco a aceptar las libertades y el sistema democrático. Unos y otros estaban planteando el problema del apostolado y la evangelización de un mundo profundamente renovado, el problema de la relación entre fe y razón, entre Iglesia y mundo. Las soluciones que proponían eran muy dispares, dependiendo no sólo de concepciones distintas, sino de psicologías y caracteres antagónicos que llegaron a marcar el desarrollo de nuestra época.

Las primeras reacciones hostiles a *L'Avenir* vinieron de parte de los obispos franceses, que no querían prescindir del presupuesto dedicado al culto, se sentían ligados a la dinastía destronada y no estaban dispuestos a dejarse dirigir por un grupo de jóvenes clérigos. También preocupaba a los obispos belgas la influencia que el periódico ejercía en los sacerdotes de su país, sobre todos los más jóvenes, y no aceptaban la decidida defensa de las libertades políticas llevada adelante por el periódico.

No cabe duda de que uno de los motivos de las sospechas y rechazo de los católicos liberales era el convencimiento de que éstos deseaban y defendían la libertad no sólo para la Iglesia, sino también dentro de la Iglesia. De hecho, en Alemania el liberalismo católico asumió claramente un talante intelectual, que reclamaba con frecuencia la libertad de los teólogos y que, en general, propugnaba la libre búsqueda intelectual. Si tuviésemos que sintetizar la postura de estos católicos liberales, tendríamos que decir que piden unas relaciones menos autoritarias entre obispos y fieles, mayor autonomía para los teólogos frente a los sistemas teológicos oficialmente en boga, y mayor libertad para el clero en relación con los modos pastorales tradicionales.

Las sospechas y desconfianzas fueron aumentando, algunos obispos hablaron abiertamente contra el periódico y los problemas y dificultades se agravaron con el progresivo déficit económico, en parte, causado por la prohibición impuesta por algunos obispos a sus sacerdotes de abonarse a *L'Avenir* [12].

Lamennais, Lacordaire y Montalembert decidieron ingenuamente ir a Roma, convencidos de que el papa les apoyaría. Gregorio XVI, a pesar de su simpatía y agradecimiento por el pasado de Lamennais, no sólo no respaldó su actitud ni, naturalmente, su periódico, sino que publicó el 15 de agosto de 1832 la encíclica *Mirari Vos,* en la que condenaba con un duro lenguaje y con un tono bíblico de otros tiempos las ideas defendidas por *L'Avenir* aunque en ningún

[12] *L'Avenir 1830-1831* (Roma 1967).

momento nombró a Lamennais o a alguno de sus compañeros por su nombre [13]. Condenó «esta afirmación falsa y absurda o más bien delirio de que se debe procurar y garantizar a cada uno la libertad de conciencia»; condenó la libertad de prensa, «libertad execrable y por la cual nunca se tendrá suficiente horror», el apoyo a la rebelión contra los príncipes, y condenó la separación de la Iglesia y del Estado. Se rechazaba, también, la doctrina de la soberanía popular, inspirándose sobre todo en los teóricos del derecho divino de los reyes y no en las posturas aristotélicas de Santo Tomás sobre el origen del poder, actitud que provocó reacciones contrarias en algunos dominicos [14].

No podemos olvidar que Roma era, simultáneamente, la capital de una Iglesia amenazada por el indiferentismo, el naturalismo, el laicismo, en una palabra, todas las «pestilencias» de las que habla Gregorio XVI, y la capital de un Estado amenazado en el interior por la Revolución y en el exterior por las aspiraciones a la unidad de los habitantes de la península y por la rivalidad de las grandes naciones. La atmósfera en Roma era obsesiva, de forma que las teorías defendidas por los liberales representaban no sólo un ataque a unos principios y a una mentalidad muy tradicional, sino también un peligro inmediato y acuciante para el Estado teocrático de la Iglesia. Además, se conjuntaron en esta condenación el influjo de algunos obispos franceses, encabezados por el arzobispo de Marsella, Mons. D'Astros, y, sobre todo, las constantes presiones del canciller austriaco Metternich [15].

Pero hay que reconocer que, aun sin la presión diplomática del canciller austriaco, los liberales católicos hubieran resultado sospechosos y peligrosos para Roma. Herederos de las ideas triunfantes en 1789 y nacionalistas, concordaban en demasiados puntos con los adversarios políticos de los papas. Como los revolucionarios, ellos creían en la Declaración de los Derechos del Hombre; como los nacionalistas, reivindicaban la liberación de las naciones oprimidas; preconizaban la revisión general de la organización territorial europea, fundándola no sobre la legitimidad dinástica, sino sobre los derechos de las nacionalidades. Además, y más importante que todo esto, aunque mucho menos objetivable, el talante, la mentalidad, la estructura mental predominante en Roma correspondía a otra época, a otros ho-

[13] J. LEBRUN, *Lamennais ou l'inquiétude de la liberté* (París 1981) 173-191.

[14] L. LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais* (París 1966) 170-186; G. HOURDIN, *Lamennais* (París 1982) 231-239.

[15] J. R. DERRE, *Metternich et Lamennais* (París 1963); ID., *Metternich et Lamennais d'aprés les documents conservés aux Archives de Vienne* (París 1963); R. COLAPIETRA, *La Chiesa tra Lamennais e Metternich* (Brescia 1963); P. DROULERS, *Action pastorale et problèmes sociaux chez mgr. D'Astros* (París 1954) 115-172.

rizontes poco acordes con los que caracterizaban ya la nueva sociedad. Y los católicos liberales, por formación y estructura, estaban anclados en la nueva época. El diálogo entre ellos iba a resultar muy difícil. Años más tarde, a los católicos conservadores franceses resultará más fácil estar de acuerdo con Maurras, que no era cristiano, que con los democratacristianos. No se trataba, obviamente, de ortodoxia o doctrina, sino de talante y, en el fondo, de planteamientos políticos [16].

Los sinceros testimonios de devoción al papa, a pesar de su fervor y sinceridad, nada podían contra la lógica de la historia que impedía a la Santa Sede acoger sus concepciones y aprobarlas. ¿Nada podían? Hoy creemos muchos que superar las enormes dificultades que ha tenido que afrontar la Iglesia para llegar al diálogo con el mundo moderno, para aceptar la constitución conciliar *Gaudium et spes,* hubiera resultado bastante más fácil si los católicos liberales hubieran tenido otra acogida por parte de la Jerarquía del momento. Hoy creemos que la incomprensión nefasta entre cultura moderna y presentación del cristianismo contemporáneo tiene, en buena parte, su origen en aquellas actitudes.

El 10 de septiembre los redactores del periódico, convencidos de que la encíclica constituía un acto de gobierno más que un acto de magisterio, se sometieron y renunciaron a continuar la publicación del periódico y la actividad de la «Agencia General para la defensa de las libertades religiosas» por ellos creada, pero no hicieron ninguna referencia a las doctrinas condenadas ni dieron muestras de arrepentimiento. Sus enemigos buscaron su humillación y Gregorio XVI intentó por todos los medios conseguir una retractación, pero Lamennais no aceptó dar un paso más, y dejó de ejercer el sacerdocio [17]. Como ha sucedido a muchos grandes renovadores, Lamennais reivindicaba para sí una autoridad que, de hecho, no estaba dispuesto a reconocer a la autoridad constituida, aunque hay que admitir que ésta no era utilizada adecuadamente. Poco a poco se fue alejando de cuanto antes había defendido, pero continuará ejerciendo a lo largo del siglo una fascinación extraordinaria en la sociedad francesa e influyendo positivamente en su cultura [18]. Desde ese momento, estará convencido de que la «buena causa» no podrá realizarse dentro de la

[16] E. POULAT, *Église contre bourgeoise* (París 1977) 173-205.

[17] «Nada que venga de su parte conseguirá turbarme ni conmoverme. El conflicto que desean no lo conseguirán. No tengo humor para rebajarme hasta ellos. El pasado es sólo historia para mí. He abandonado para siempre mi antiguo campo de batalla: que ellos lo paseen todo lo que deseen porque pueden estar seguros de que no me encontrarán. Instruido por la experiencia, estoy decidido a situarme como escritor fuera de la Iglesia y del catolicismo»: Carta a Combalot del 26-5-1833.

[18] H. MAIER, *L'Église et la démocratie* (París 1992) 173.

Iglesia católica, mientras que Montalembert, y la mayoría del grupo con él, siguió pensando que la historia del progreso de la humanidad estaba unida a la misión de la Iglesia y que la causa de la «libertad» terminaría triunfando con ella y en ella. Fueron más cautos, más pacientes y más pragmáticos que su maestro.

En 1834, cuando casi habían sido olvidadas las controversias provocadas por el periódico, obsesionado por el breve pontificio del 12 de junio de 1832 en el que condenaba la insurrección nacional polaca y legitimaba la brutal represión rusa en nombre de la obediencia debida al soberano legítimo [19], Lamennais, convencido de que el papa traicionaba su misión, publicó su polémica obra *Paroles d'un croyant,* que provocó la indignación de muchos, empezando por Metternich, quien acusó al libro el predicar «el republicanismo más feroz, la revolución y el regicidio» [20]. Este libro no trataba de materias económicas o sociales, sino políticas. La opinión pública comenzó a comprender que existía una cuestión social y que su solución iba a resultar decisiva para el futuro de la humanidad. La sociedad no podía considerarse progresista y científica y, al mismo tiempo, abandonar a su suerte a una parte de sus miembros. Lamennais denunciaba con una violencia sorprendente la tiranía de las últimas monarquías absolutas, y pensaba que tenía que instaurarse la República antes de conseguir la justicia y la comunidad de los bienes de producción.

Poco después, avisado de que debía actuar si quería conservar el apoyo y la amistad de los emperadores de Austria y de Rusia, el papa publicó la encíclica *Singulari Nos* (1834), en la que acusaba al sacerdote francés de «destruir la doctrina católica» definida en la *Mirari Vos,* de «destruir todos los lazos de fidelidad hacia los príncipes» y de arruinar el orden social.

En 1836, *Affaires de Rome* anunció el abandono del «cristianismo del pontificado» de Lamennais, para seguir el «cristianismo de la raza humana» [21]. La defección de Lamennais, producida después de largas y atormentadas luchas de conciencia, tuvo enorme repercusión. Parte de la opinión pública llegó a la conclusión de que resultaba imposible convivir con una Iglesia que sólo tenía como argumento el anatema y la condenación de la sociedad. El influjo de Lamennais en Europa fue duradero. Encontramos en todos los países creyentes marcados por sus ideas y por su pasión [22].

[19] Lamennais escribió a Montalembert en 1832: «Polonia y nosotros somos una sola cosa, nuestro amor está allí y nuestra esperanza también»: F. LAMENNAIS, *Correspondance générale,* V, 200.

[20] L. LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais* (París 1966).

[21] Ibid.; A. R. VIDLER, *Prophecy and Papacy* (Londres 1954).

[22] W. G. ROE, *Lamennais and England* (Oxford 1966) 60-151.

Y, sin embargo, junto a la indudable cerrazón de Roma y a las diferentes influencias sufridas por el papa, más políticas que religiosas, jugaba también el carácter de Lamennais, su propensión a identificar su modo de ver las cosas con la propia causa del catolicismo. A Roma fue convencido de que tenía razón y de que no sería rechazado. Con la misma rigidez y el mismo extremismo quemó lo que había adorado, y, desautorizado por Roma, no vio en ella más que un obstáculo a la verdad, identificada con su propio sentir [23].

Lacordaire, convertido al catolicismo en su juventud, sacerdote, buen orador, atraído por la personalidad de Lamennais, aunque dudó en alguna ocasión de su ortodoxia, conservó toda su vida el amor por la libertad, su talante liberal. Sus conferencias de Notre Dame impresionaron a las masas y cautivaron a los intelectuales [24].

Al producirse el golpe de estado de Luis Napoleón el 2 de diciembre de 1851, renunció a su vida pública para demostrar que su largo combate en favor de la libertad respondía a una opción personal sentida y no a un oportunismo coyuntural. Defendió toda su vida la libertad de enseñanza, que fue reconocida el 28 de julio de 1833 para la enseñanza elemental y en 1850 para la secundaria.

Más tarde llegó al convencimiento de que era conveniente restaurar la Orden de los dominicos, suprimida en 1790, y víctima en la opinión pública del rechazo que experimentaba la Inquisición, tribunal con el que identificaban a los dominicos. Gracias a su esfuerzo, en 1843 la Orden fue restaurada en Francia [25].

Montalembert, de familia noble, de índole generosa, se entregó en cuerpo y alma a la tarea emprendida por Lamennais: «Todo lo que sé, todo lo que soy, lo pongo a vuestros pies» [26]. Sin embargo, no dudó en abandonar a su amigo y maestro cuando éste se alejó de la Iglesia: «Yo no he sido jamás, ni he pretendido jamás ser otra cosa que un católico y lo más católico posible», escribió a su antiguo maestro. En 1831, a pesar de que la ley lo prohibía, abrió con Lacordaire una escuela primaria con el fin de demostrar la inconsecuencia e injusticia de la ley. Montalembert dio una clase de gramática a los catorce niños reunidos y Lacordaire una lección de catecismo. No tuvieron tiempo para más porque intervino la policía, pero resultó suficiente para llamar la atención sobre la inconsecuencia de la so-

[23] Y. CONGAR, *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia* (Madrid 1973) 491.

[24] TH. FOISSET, *Vie du R. P. Lacordaire* (París 1870); P. BARRON, *La Jeunesse de Lacordaire* (París 1961); A. DELHAYE, *Jésus-Christ, raison de croire selon les apologistes catholiques du XIXe siècle depuis l'époque de Lacordaire* (Lovaina 1951); F. MAURIAC, *Lacordaire* (París 1976).

[25] H. D. NOBLE, *Le P. Lacordaire ressuscite en France l'ordre de S. Dominique* (París 1938).

[26] *Lettres de Montalembert à Lamennais* (París 1932); O. GIACCHI, *Il significato storico di Montalembert* (Milán 1963).

ciedad liberal que pretendía el monopolio de la enseñanza y la defensa a ultranza de las libertades.

3. Liberalismo belga

La reacción de los católicos belgas contra la situación política en la que se encontraban era anterior a la aparición de *L'Avenir* e influyó en el primer cambio mental de Lamennais. Lamennais evolucionó del ultramontanismo al liberalismo a causa de varios factores: la influencia de los escritos de Benjamín Constant y de Corcelles, la experiencia de las revoluciones de 1830 y, evidentemente, por su temperamento apasionado. Dice de él Blondel: «ce perpétuel outrancier qui met la logique au service de sa passion, ou plutôt qui prend sa passion pour la logique même», pero no cabe duda de que la actuación de los católicos belgas fue determinante. El descontento de los belgas a causa de la forzada unidad con Holanda, impuesta por el Congreso de Viena de 1815, aumentó y se radicalizó con motivo de la política poco inteligente del rey Guillermo en contra de las libertades belgas y, de manera especial, por su legislación antieclesial. Esto apresuró el deseo de los belgas de conseguir la independencia, ayudó a aunar voluntades entre católicos y liberales y a marginar aquellos aspectos que podían enfrentarlos y dividirlos [27].

De esta manera, unidos liberales y católicos en un empeño común, consiguieron la independencia y elaboraron conjuntamente una constitución, aprobada el 7 de febrero de 1831, en la cual se reconocía a la Iglesia libertad de enseñanza (art. 17) y libertad de asociación (art. 20), es decir, la posibilidad de crear y mantener congregaciones religiosas. El Estado se comprometía a seguir pagando los estipendios de los eclesiásticos (art. 117), y a no inmiscuirse en el nombramiento de obispos ni en la publicación de los documentos pontificios (art. 16), que hasta ese momento habían necesitado el plácet real. Gregorio XVI no se atrevió a condenar esta experiencia, quitando así fuerza a su encíclica *Mirari Vos,* ya que, de hecho, permitía una experiencia que abiertamente contradecía lo que defendía y condenaba el documento. De hecho, los obispos belgas consideraron que la constitución era un documento civil y no teológico y que, por consiguiente, a ella no se refería la encíclica pontificia. Gracias a la libertad de culto, de opinión y de asociación garantizadas en la nueva constitución, y gracias al talante equilibrado y abierto a las as-

[27] R. Aubert, «Gli inizi del cattolicesimo liberale in Belgio», en *I cattolici liberali nell'ottocento* (Torino 1976) 68-79; H. Haag, *Les origines du catholicisme libéral en Belgique (1789-1839)* (Lovaina 1950).

piraciones modernas del cardenal E. Sterckx, arzobispo de Malinas (1831-1867) [28], muy relacionado con los otros obispos del país con quienes se reunía una vez al año para programar los asuntos pastorales, los católicos belgas abrieron la Iglesia a nuevos campos de actividad, y mantuvieron buenas relaciones con el Estado liberal. El clero, por su parte, mejoró sensiblemente su formación intelectual y se adaptó a una pastoral muy centralizada en sus obispos diocesanos.

Desde 1834 la Universidad católica de Lovaina constituye un factor importante en la vida del catolicismo belga.

Los católicos holandeses, que eran un tercio de la población, pero que vivían en condiciones de marginación, descubrieron las ventajas de la libertad religiosa y se esforzaron por introducirse con todos los derechos en la vida pública de su país [29].

4. Catolicismo inglés e irlandés

En Irlanda el catolicismo era la religión de la mayoría de la población. A pesar de las persecuciones y de la marginación, la Iglesia había mantenido allí sus cuadros jerárquicos y su ascendiente sobre la masa campesina. Además, dado que el conquistador británico pretendió despojar al pueblo irlandés de su religión, de sus tierras y de su independencia, las reivindicaciones religiosas irlandesas se confundían con las reivindicaciones políticas y sociales de carácter independentista.

Nada parecido ocurría en Inglaterra, donde la asimilación había sido tan eficaz, que al final del siglo XVIII ya no quedaba más que un puñado de fieles católicos como testigos de un pasado ya desaparecido. Habiendo salvado el catolicismo de la aniquilación total, sosteniendo su clero con su exclusivo esfuerzo, estos laicos tendían a ejercer un control absoluto sobre los asuntos eclesiásticos. Cuando reclamaban la igualdad política, proclamaban al mismo tiempo muy en alto que el rey no podía contar con súbditos más fieles que ellos, aunque sus reivindicaciones religiosas estaban absolutamente limpias de toda implicación nacionalista. Pero, junto a esta minoría católica inglesa, aumentaba aceleradamente, a medida que lo exigían las necesidades de la industria, la comunidad católica irlandesa, fruto de la emigración, que llegó a contar medio millón de miembros de los 600.000 católicos presentes en el reino hacia 1840 [30], fieles en su

[28] A. SIMON, *Le cardinal Sterckx et son temps (1792-1867)* (Watteren 1950).

[29] F. VRIJMNED, *Lamennais avant sa defection et la Neerlande catholique* (París 1930).

[30] J. A. JACKSON, *The Irish in Britain* (Londres 1963).

inmensa mayoría con escasos medios económicos y con poca formación doctrinal.

El catolicismo liberal irlandés, de carácter pragmático, se caracterizó tradicionalmente por su talante autónomo frente a Roma, y por su alianza e identificación con las aspiraciones populares, mientras que el liberalismo inglés contó con pocos pero significativos intelectuales [31].

5. La emancipación de los católicos

El Acta de Unión, que en 1800 había arrebatado a los irlandeses sus últimos restos de autonomía, constituyó la ocasión para que estos católicos iniciasen con entusiasmo un sorprendente proceso en favor de la consecución de sus derechos como ciudadanos [32].

Ayudó, sin duda, a la emancipación, en primer lugar, la presencia de miles de sacerdotes franceses exiliados por la Revolución, quienes con su presencia y actuación desmontaron gran parte de los prejuicios anticlericales y, sobre todo, anticatólicos. También la actitud de Pío VII ante las exigencias de Napoleón, su negativa a cerrar las puertas del colegio inglés y sus puertos a los barcos ingleses, y las violencias de que sería víctima como consecuencia de aquella negativa, que favoreció una inesperada simpatía y alianza entre el jefe de la Iglesia católica y la monarquía inglesa. Por otra parte, el influjo del romanticismo favoreció la conversión al catolicismo de algunos personajes conocidos de la mejor sociedad inglesa.

Al aprobarse el *Act of Union* (1801), el gobierno inglés se encontró con la responsabilidad de cinco millones de irlandeses, la mayoría católicos. Tanto el sentido democrático como el sentido común exigían la emancipación de los católicos [33]. En 1808 se entabló en la Cámara de los Comunes un debate sobre las garantías exigibles a los católicos como contrapartida por la emancipación política. En 1814, el cardenal Consalvi se entrevistó en Londres con el primer ministro Castlereagh, buscando conseguir para los católicos de las islas una situación más aceptable de la existente.

Pero los irlandeses consideraron que estas conversaciones les concernían directamente, de forma que tanto O'Connell, héroe nacional y auténtico líder del pueblo irlandés y moderador de sus aspiraciones, como los obispos, protestaron por el desarrollo de unas

[31] J. ALTHOLZ, *The Liberal Movement in England* (Londres 1962).

[32] D. KEOGH, *Ireland and the Vatican* (Cork 1995); W. E. VAUGAN, *Ireland under the union* (Oxford 1989); J. MCMAHON, *The catholic clergy and the social question in Ireland* (Lovaina 1981).

[33] B. G. WORRALL, *The making of the modern Church* (Londres 1988) 166-167.

negociaciones en las que no se les tenía en cuenta. En estas negociaciones se propusieron tres condiciones: que la Santa Sede reconociese al rey un derecho de veto sobre los nombramientos episcopales; que los sacerdotes y, en general, los católicos que fueran llamados a ejercer funciones públicas prestasen un juramento de fidelidad según una fórmula aceptable para ellos en conciencia; y, por último, que el gobierno real tuviera el derecho de control sobre las comunicaciones entre la Santa Sede y los católicos de las Islas Británicas. Por lo demás, se preveía que en adelante el clero católico recibiera una asignación del Estado.

Estas condiciones parecieron aceptables a los representantes del catolicismo inglés, compuesto por cuatro vicarios apostólicos, pero no así a los irlandeses, que reunidos en Dublín las denunciaron como un intento de someter la Iglesia al Estado protestante. Es entonces cuando O'Connell anunció que no estaba dispuesto a admitir la intromisión de la Santa Sede en los asuntos políticos de Irlanda, actuando en consecuencia. El 13 de abril de 1829 se consiguió la emancipación de los católicos, que, por primera vez, pudieron ser elegidos para, prácticamente, todos los empleos. En 1832 se suprimieron los diez obispados anglicanos de Irlanda, y en 1838 se consiguió suprimir el diezmo que los católicos irlandeses debían pagar para sostener al clero anglicano [34]. Al mismo tiempo, la vida religiosa se enriqueció gracias a las nuevas congregaciones religiosas fundadas en Irlanda y a un sistema educativo que fue extendiéndose (1831) por todas las diócesis [35], de forma que en Roma se comenzó a pensar en la conveniencia de sustituir los vicariatos apostólicos existentes por una jerarquía autónoma [36]. En 1850 Pío IX restableció la jerarquía católica inglesa ante el estupor y la indignación de buena parte de los anglicanos, que reaccionó de manera desmesurada y poco inglesa, reapareciendo en la vida pública un sentimiento antipapal radical que no duró mucho tiempo.

El cardenal Wiseman redactó un «Llamamiento al pueblo inglés» que influyó positivamente en la opinión pública, cambiando ésta de actitud. En realidad, poco a poco, los católicos ingleses han adquirido carta de ciudadanía en su país. En nuestros días, probablemente, sólo queda la prescripción de que el rey debe ser anglicano, como cabeza de la comunión anglicana.

Mientras tanto, el número de católicos fue aumentando y su presencia en las colonias del Imperio favoreció la presencia y desarrollo de las misiones católicas. Los sínodos provinciales de 1852, 1855 y

[34] O. Chadwick, *The victoriam Church.* I: *1829-1859* (Londres 1966) 47-60.
[35] D. H. Akenson, *The Irish Education Experiment* (Londres 1970).
[36] E. Norman, *Roman Catholicism in England* (Oxford 1986) 57-82.

1859, bajo la presidencia de Wiseman, fueron muy importantes para la organización y la expansión de la Iglesia católica inglesa.

También en Escocia el número de católicos aumentó sobre todo gracias a la emigración irlandesa, pero la institución de la jerarquía se retrasó hasta 1878.

6. Newman y el Movimiento de Oxford

Mientras tanto, la inmigración irlandesa se intensificó, Wiseman inició su vida eclesial y se produjo la conversión de Newman y sus amigos.

La primera contribución de los irlandeses al catolicismo inglés, hasta entonces de constitución eminentemente aristocrática, fue la conformación de una base popular y democrática capaz de ofrecerle la posibilidad de echar raíces sólidas en la sociedad nueva surgida de la revolución industrial. Pero, por otra parte, esta influencia determinante de un elemento socialmente inferior y menos apreciado por la sociedad anglo-protestante pudo haberse convertido en un estorbo para el futuro del catolicismo inglés, al convertir al catolicismo en la religión de los emigrantes.

Sin embargo, el catolicismo inglés no se redujo al elemento más popular, sino que contó, también, con intelectuales de prestigio, tales como Wiseman (1802-1865), Newman, Manning, Talbot o Acton (1834-1902). En cuanto a Wiseman, primer arzobispo de Westminster, nacido en Sevilla de madre española, su mérito consistió fundamentalmente en abrir ventanas en un catolicismo cerrado y de gueto, obligándole a captar las corrientes del exterior, animándoles a un cristianismo más abierto al espíritu crítico, a formas públicas de devoción de estilo italiano, con el fin de hacer realidad la emancipación lograda en 1829 [37]. Estudió en Roma como alumno del Colegio inglés, donde adquirió una vasta cultura, poniéndose además en contacto con lo más valioso del catolicismo europeo de aquella época. Después de unos años regresó definitivamente a Inglaterra, como coadjutor de una parroquia, donde su optimismo contagioso y su actividad efervescente sacudieron los viejos hábitos, no resultando muy del gusto de sus más ancianos colegas, que lo encontraban excesivamente cercano a los anglicanos. Se le reprochaba algo que hoy nos parece uno de sus mejores títulos de gloria: el haber percibido lo mucho que podía aportar al catolicismo inglés el Movimiento de Oxford, el haber preparado el camino para la conversión de New-

[37] R. S. Schiefen, *Nicholas Wiseman and the transformation of English Catholicism, 1802-1865* (Shephedstown 1984).

man, el haberlo defendido luego junto con sus discípulos de la desconfianza y la envidia de los católicos viejos que estaban convencidos de que se daba demasiada importancia a los antiguos adversarios de la Iglesia [38].

En efecto, nada habría de sacudir tanto el viejo edificio como un puñado de clérigos situados en el corazón de la ciudadela intelectual de la Iglesia anglicana: la venerable Universidad de Oxford. El llamado Grupo de Oxford, formado, entre otros, por Keble, Pusey, Faber, Ward y Newman —todos ellos clérigos anglicanos, de elevado nivel cultural y de hondura religiosa, deseosos de independizar la Iglesia del yugo estatal, y dedicados al estudio de los orígenes de la Iglesia, poniendo especial énfasis en los sacramentos, sobre todo en la eucaristía [39], y con gran sentido social—, trató de suministrar al anquilosado anglicanismo un credo más estructurado y una vida religiosa más intensa.

En efecto, el tema que preocupaba a principios del siglo XIX a buen número de cristianos era el de la sumisión de las respectivas Iglesias a sus gobiernos. Este peligro se agudizaba en el anglicanismo, que por definición era una religión y una Iglesia estatal.

El «movimiento de Oxford» dedicó una especial atención a la Iglesia de los cuatro primeros siglos, la cual, según pensaban, ponía mayor énfasis en la autoridad de la tradición de la Iglesia que en la de la Biblia. John Keble, su primer líder, creía firmemente en la tradición, en la Iglesia católica y apostólica y en su ministerio apostólico. Se opuso a la desenfadada actuación gubernativa en el campo eclesiástico, subrayó la decisiva importancia del componente dogmático doctrinal y propugnó una práctica sacramental muy superior a la media anglicana.

La amenaza de una reforma impuesta desde fuera, por obra paradójicamente de gobiernos liberales, provocó su reacción: era necesario que fuese la misma Iglesia la que se decidiera a reformarse liberándose del control del Estado. Tal fue el lema del famoso sermón pronunciado por John Keble el 24 de julio de 1833, que puso en marcha el Movimiento de Oxford. Su alma y promotor fue John Henry Newman. Junto con unos pocos amigos y discípulos comenzó a escribir una serie de tratados —*tracts*— muy difundidos entre el clero y que forzaron la atención de la gran prensa de opinión [40]. Newman se sintió llevado a estudiar con mayor detenimiento los Padres de la Iglesia y los teólogos anglicanos de la primera mitad del siglo XVIII

[38] O. CHADWICK, o.c., 283-291.

[39] D. MCELRATH, *Richard Simpson 1820-1876* (Lovaina 1972) 35-37.

[40] L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité* (París 1952) 223-241; C. HOLLIS, *Newman y el mundo moderno* (Barcelona 1972); C. S. DESSAIN, *Vida y pensamiento del cardenal Newman* (Madrid 1990).

De este estudio sale la doctrina de la «via media»: entre el protestantismo, que ha roto claramente con la sucesión apostólica, y la Iglesia romana, que la ha conservado, pero corrompiéndola con innovaciones censurables, la Iglesia de Inglaterra es la auténtica heredera de la Iglesia primitiva y medieval. Esta posición llevaría a Newman con toda lógica a preocuparse cada vez más por los orígenes del cristianismo. Poco a poco, estos estudios, sobre todo la historia de los arrianos, le llevaron a dudar de muchos de sus principios sostenidos hasta el momento.

Sin embargo, la adhesión de Newman a su propia Iglesia era tan fuerte, que se negaba a extraer todas las consecuencias de sus conclusiones. Más que admitir que la Iglesia anglicana podía haber caído en error, intentó demostrar que siempre se había mantenido fiel a la doctrina común de la catolicidad. Dedicó su atención al estudio del Concilio de Nicea y a la historia de los arrianos, e incesantemente comparó aquella Iglesia poderosa y combativa con la de su tiempo: Comparó la Iglesia establecida de Inglaterra con la potencia viva y enérgica cuya historia primitiva estaba estudiando: «Yo estaba obsesionado por el pensamiento de que existía algo más grande que la Iglesia establecida, y de que este algo era la Iglesia Católica y Apostólica, instituida desde el origen».

Sus publicaciones, algunos de los sermones y sus reflexiones causaron malestar y escándalo en un buen número de clérigos anglicanos, y su obispo le llamó la atención [41]. Newman dejó de publicar los *tracts,* y se dedicó a una reflexión más interiorizada. Poco a poco cayeron los obstáculos que aún se alzaban en el camino que le conduciría hacia Roma. Aquellas añadiduras a los dogmas de la Iglesia primitiva, que él mismo había reprochado al Concilio de Trento, aparecían ahora bajo una nueva luz como profundizaciones del depósito de la fe. De esta forma, la reflexión de Newman viene a coincidir con la de Mohler.

A medida que terminaba la traducción de San Atanasio y que escribía su *Ensayo sobre el desarrollo,* sus dudas fueron aclarándose. En esta obra, que fue la de su entrada en la Iglesia católica, explica cómo tras la multiplicidad de fórmulas dogmáticas está la unidad viviente de Dios que se revela en Jesucristo. A partir de esta unidad profunda se explica la posesión viviente de la verdad en la Iglesia, que constituye la razón de ser del desarrollo doctrinal, un desarrollo dirigido por el mismo transcurrir de la historia en la que viven los creyentes, pero no para perder al Único en la multitud desmembrada, sino que se reúne y recoge en la única verdad. «Éste fue el error de los herejes, rechazar este rol de la Iglesia, pretendiendo construir su

[41] P. B. Nockles, *The Oxford Movement in context* (Cambridge 1994)136-142.

propio sistema a partir de partículas de verdad esparcidas en la Escrituras».

Mientras tanto, publicó una retractación de todas las acusacione que habían lanzado contra Roma durante su época anglicana y re nunció a su parroquia universitaria de Saint Mary, absteniéndose partir de entonces de toda función eclesiástica. El 9 de octubre d 1845 fue recibido en la Iglesia romana, y poco después publicó *Essay on the Development of Christian Doctrine* [42].

Llama la atención el hecho de que Newman apenas se comunic con ningún católico durante su época anglicana. Su conversión fu una conversión literaria y una conversión por la historia. Su interé estuvo centrado en lo que sucedió en los siglos IV, V y XVI. Result sorprendente que antes de su conversión atendiera poco a lo que su cedía en la Iglesia de su tiempo. No tuvo curiosidad por lo que suce día en la Roma contemporánea. En 1860 llegó a afirmar que «los ca tólicos no me hicieron católico, Oxford me hizo católico», y co idéntica razón repitió a menudo que «la verdad tiene fuerza y pode por sí misma, realiza su propio camino». Sin embargo, nos equivoca ríamos si creyésemos que se trató de un itinerario estrictamente ra cional e inductivo, porque resulta evidente el papel de su actitud es piritual y mística. En 1840 se retiró al campo para un período d ayuno y plegaria porque quería descubrir la voluntad de Dios y no l propia. Ésta fue sin duda su actitud habitual. En la *Apologia pro vit sua* aparece en cada página la intensa emoción de un alma que busc desesperadamente la verdad de la salvación.

Acerca de su conversión, él decía que pasando de una adhesión otra, por ejemplo de la del filósofo a la del cristiano, de la del cristia no a la del anglicano, de la del anglicano a la del católico, nunca tuv la impresión de cambiar de certeza. No había abandonado la Iglesi anglicana dando la impresión de dejarla; al contrario, según su esp ritu, había seguido hasta sus últimas consecuencias los gérmenes d verdad presentes en la Iglesia anglicana. Y estaba convencido de ha ber permanecido profundamente fiel al integrarse en la Iglesia roma na, porque en ella la Iglesia anglicana encuentra su plenitud. Su con versión no era una revolución, sino una evolución hacia la plenitud es decir, un desarrollo. Había sido el progreso de una convicción

[42] Pablo VI al beatificar a Domingo Barbieri, el religioso pasionista que acog en la Iglesia católica a Newman, se refirió a éste con las siguientes palabras: «[...] promotor y representante del Movimiento de Oxford, que suscitó tantas cuestion religiosas y estimuló tan grandes energías espirituales [...] quien, plenamente con ciente de su misión y guiado solamente por el amor a la verdad y la fidelidad a Cri to, trazó el itinerario más laborioso, pero también el más grande, el más lleno de se tido, el más convincente que ha recorrido el pensamiento humano durante el sig pasado y, podemos decir, durante la edad moderna, para llegar a la plenitud de la s biduría y de la paz».

Newman ofrecía de esta manera una idea nueva de conversión. No implicaba un abandono, una renuncia, sino un perfeccionamiento continuo, gradual y tranquilo. Tenía un carácter positivo, no negativo. Quien se convierte no pierde lo que tiene, sino que gana lo que todavía no posee.

Su conversión, contrariamente a lo que esperaba Wiseman, no provocó la adhesión masiva de los mejores elementos anglicanos, si bien es cierto que su ejemplo fue seguido por no pocos clérigos anglicanos y por laicos que habían participado de sus inquietudes, mientras que la mayoría permaneció en el anglicanismo desarrollando en su seno unas líneas doctrinales y litúrgicas que recuperaban buena parte de sus tradiciones católicas. Su importancia, ciertamente, no se centra en el número de personas que le acompañaron en su paso a la Iglesia romana, sino en el prestigio que supo darle a esta Iglesia y en las barreras intelectuales y psicológicas trituradas con este paso. Newman se esforzó por favorecer un pensamiento católico liberal, capaz de enfrentarse al liberalismo agnóstico. Fue seguramente la figura más interesante del cristianismo europeo del siglo XIX, aunque, ciertamente, no fue reconocido como tal, pero su talante y sus escritos han nutrido el pensamiento de buena parte de los teólogos posteriores. En 1879, León XIII le creó cardenal.

7. **Alemania**

En el país del romanticismo, el antiliberalismo constituye una de las características determinantes de su catolicismo. El éxito relativo del cisma de los viejos-católicos en los ambientes universitarios y en la burguesía se explica por la ausencia de una corriente de catolicismo liberal entre los laicos alemanes. La crítica al liberalismo empujó a Ketteler a ocuparse del problema social.

Se dieron diversas causas que explican este hecho: la situación minoritaria en el conjunto del Estado y su relación acomplejada con el protestantismo liberal, la poca importancia que los católicos tuvieron en la transformación industrial burguesa, el predominio de un ultramontanismo de tipo integrista y finalmente la orientación romántica de los intelectuales católicos de los años treinta.

Ketteler, que en un primer momento demostró una cierta simpatía por los liberales moderados, consideró que después de 1848 los liberales se habían alejado de sus ideas primitivas, convirtiéndose en los ejecutores testamentarios de Hegel, y les atacó en tres frentes: contra el liberalismo político, que no admitía límites en la soberanía del Estado; contra el liberalismo ideológico, que rechazaba la Iglesia como institución superada y reaccionaria, y contra el liberalismo

económico, que subordinaba la actuación gubernativa a la ley del mínimo salario vital [43].

Entre quienes defendían la libertad en la Iglesia existían dos tendencias, una más intelectual y la otra más pastoral. Döllinger, representante de la primera, en un discurso dirigido a los participantes de la Asamblea de teólogos católicos, reunida en Múnich en 1863, defendió la función religiosa profética de la teología y la necesidad de una opinión pública en el interior de la Iglesia, aunque en ningún momento desarrolló la concepción de una libertad absoluta del teólogo. De tendencia más pastoral era Hirscher, profesor en Friburgo, quien se manifestó en favor de la participación de los laicos, de una actividad sinodal más intensa y de una reconsideración del celibato eclesiástico.

La condenación de Hermes por parte de Gregorio XVI con el breve *Dum acerbissimas,* del 26 de septiembre de 1835, y el problema de los matrimonios mixtos exacerbaron los ánimos y complicaron la situación. El gobierno prusiano impuso la costumbre de educar religiosamente según la religión del padre a los hijos y de la madre a las hijas. Al extender esta costumbre a las tierras recién anexionadas, de mayoría católica, se produjo un fuerte rechazo, ya que los funcionarios con mandato en estas provincias eran en su inmensa mayoría oficiales luteranos. Se vio inmediatamente que lo que se buscaba era protestantizar las nuevas provincias.

En Prusia, donde la Iglesia luterana era Iglesia de Estado, Federico Guillermo III (1797-1848) impuso una política anticatólica. El arzobispo de Colonia, Von Droste Vischering (1773-1845), se opuso rígidamente a las normas prusianas y el gobierno lo encarceló sin contemplaciones el 20 de noviembre de 1837 en la fortaleza de Múnich acusándole de intrigas reaccionarias. Goerres, el respetado historiador y publicista, lo defendió en su *Athanasius* (1838) y le presentó como un genuino defensor de la libertad de la Iglesia.

Pío VIII decidió que, cuando no había garantías de educación católica de los hijos, los sacerdotes asistieran pasivamente a las bodas. La situación no cambió hasta el reinado de Federico Guillermo IV (1840-1861).

En Austria, el reformista más conocido fue sin duda el sacerdote Bernard Bolzano, filósofo y matemático, muy crítico con Roma y con el catolicismo conservador de Viena, lacayo, según él, de la política de Metternich. Ponía el acento en el carácter social de la religión y en que la religión sostenía el primado de la moral.

La situación cambió con la llegada al trono de Federico Guillermo IV (1840), quien renunció al plácet y a la exigencia de los matri-

[43] A. M. Birke, *Bischof Ketteler der deutsche Liberalismus* (Maguncia 1970) 28.

monios mixtos. Los obispos pudieron comunicarse directamente con Roma, los nuncios vieron reforzada su función, el clero se animó a poner en marcha iniciativas educativas, de propaganda, de acción social y de defensa religiosa. Se creó en el Ministerio de Cultos de Berlín una sección católica, compuesta por católicos y encargada de los asuntos relacionados con la Iglesia romana. De esta manera, durante treinta años, hasta el *Kulturkampf*, Prusia gozó de una estable paz religiosa [44]. No fue uno de los frutos menores del enfrentamiento de la Iglesia con el Estado el fortalecimiento de una opinión pública católica que se manifestó en el arte, en la literatura, en la teología y, sobre todo, allí donde el catolicismo tenía el peligro de ser marginado o minusvalorado.

8. **Italia**

La Iglesia italiana estuvo marcada por tres temas: la controversia entre liberales católicos e intransigentes, la cuestión de la filosofía rosminiana y la oportunidad de llegar a un acuerdo con Italia. Patria, libertad, religión constituyeron tres palabras que fascinaron a los jóvenes románticos, jóvenes que habían opuesto tenaz resistencia al despotismo napoleónico y a la hegemonía de las ideas francesas revolucionarias, jóvenes que, sin embargo, se entusiasmaron con las ideas de *L'Avenir* [45].

Los italianos buscaron conciliar la unidad nacional con la libertad y la independencia del papa, y este problema condicionó buena parte de los problemas y vicisitudes del siglo. Los liberales católicos aceptaban el régimen constitucional, buscaban una mayor distinción entre religión y política, aspiraban a una renovación de la Iglesia con una moral más exigente y un culto más puro e interior. Subrayaron, a menudo, el aspecto personal e individual de la religión, convencidos de que cuanto más separasen la religión de la política, más fácilmente resolverían la cuestión romana.

Entre los representantes más significados del catolicismo liberal tendríamos que señalar a Vincenzo Gioberti (1801-1852), sacerdote con un itinerario espiritual y político complicado y tortuoso [46]. En 1843 publicó *Il primato morale e civile degli italiani,* donde defiende el derecho de los italianos a la unidad de su patria y a la libertad, proponiendo una federación bajo la presidencia del papa.

[44] G. GOYAU, *L'Allemagne religieuse, le catholicisme,* II, o.c., 253-259.

[45] A. GAMBARO, «La fortuna di Lamennais in Italia»: *Studi Francesi* 2 (1958) 198-219.

[46] A. ANZILOTTI, *Gioberti* (Milán 1922); U. PADOVANI, *Vincenzo Gioberti ed il cattolicismo* (Florencia 1929).

En 1847, en *Il Gesuita moderno,* presentó al cristianismo com causa decisiva del progreso, aunque ya en aquel año su entusiasm por el papel activo del papa había decaído a causa de los movimien tos reaccionarios que estaban dominando la Iglesia, según creía, de bido al influjo de la Compañía de Jesús. Los jesuitas se habían con vertido para los liberales en el símbolo del integrismo y del espírit antimoderno. Fueron expulsados de España y Portugal (1834), d Suiza (1847), de Nápoles y del Piamonte (1848).

9. Figura y obra de A. Rosmini

Antonio Rosmini (1797-1855) ha quedado en la historia com fundador de una congregación religiosa, como filósofo origina como autor prolífico, como inspirador y amigo de algunos de lo personajes más interesantes del siglo XIX italiano y como exponent del liberalismo católico [47].

Rosmini fue un hombre de su tiempo. Filósofo, extraordinaria mente erudito, observador perspicaz de la situación social y polític de la época en que vivió, no dudó en pronunciarse abiertamente ant unos hechos que nadie se atrevía a desenmascarar. Fueron su amor fidelidad a la Iglesia los que le indujeron a ello.

Entre 1832 y 1833 compone *Las cinco llagas de la Santa Madr Iglesia,* que publicará sólo en 1848 y que será incluida en el Índic de libros prohibidos poco tiempo después. Siguiendo el ejemplo d San Jerónimo, San Bernardo y Santa Catalina, dedicó esta obra clero católico con la intención de «investigar y llamar la atención d los superiores de la Iglesia sobre todo aquello que complica y debili ta a la Esposa de Cristo» [48].

La fecha de composición nos obliga a relacionarla con la idea d reforma religiosa presente en la Restauración europea, con la revolu ción de 1830, la atormentada aventura de *L'Avenir,* la *Mirari Vos* y l edición de la *Simbólica* de Mohler, el fruto más maduro del catolicis mo romántico alemán, obra profundamente renovadora desde e punto de vista teológico-eclesiológico.

A la visión de la Iglesia triunfante, implícita en cierto catolicism reformista de la época, Rosmini contrapone la *ecclesia pauperum*

[47] A. VALLE, *Antonio Rosmini* (Rovereto 1923); C. BERGAMASCHI, *Bibliografi rosminiana* (Milán 1967); A. RUSSO, *La Chiesa, communione di salvezza in Rosmir* (Nápoles 1972); Y. F. TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini* (Bolo nia 1966) 66; M. F. SCIACCA, *El pensamiento filosófico de A. Rosmini* (Barcelon 1954); U. MURATORE, *Antonio Rosmini. Vida y pensamiento* (Madrid 1998).

[48] A. ROSMINI, *Las cinco llagas de la Santa Iglesia* (Barcelona 1968); L. MALU SA, *Le Cinque Piaghe della Santa Chiesa di Antonio Rosmini* (Milán 1998).

«En el momento en que la Iglesia se encuentra sobrecargada con los despojos de Egipto, cuando parece que se ha convertido en árbitro de los destinos humanos, entonces ella es impotente: es David oprimido bajo la armadura de Saúl, ése es el tiempo de su decadencia. ¿En qué parte encontraremos un clero inmensamente rico, que tenga la valentía de hacerse pobre? ¿O que tenga al menos la luz de la inteligencia no empañada para darse cuenta de que ha sonado la hora en la que empobrecer a la Iglesia es salvarla?»

Éste es el motivo central del libro. En el contexto de reforma católica se integran y se transforman las diversas solicitudes que llegaban a Rosmini desde la cultura contemporánea: las sugestiones rusonianas acerca del origen religioso de la sociedad, los apuntes de Constant sobre el problema del progreso religioso y sobre la esclerotización del clero como casta, y las críticas al dogmatismo aplicado a ambientes no dogmáticos, como fruto de una excesiva esquematización de la cultura y de la mentalidad eclesiástica.

La idea fundamental que recorre toda la obra es la de la libertad de la Iglesia como necesariamente relacionada con su renovación interna, que le permite ser madre de la libertad. Esta apasionada evocación de la libertad le relacionaba con el semejante talante de Lamennais. Resulta importante para comprender este libro y para centrarlo en el contexto del pensamiento religioso y eclesiástico del siglo XIX evaluar la idea rosminiana del pueblo cristiano, muy utilizada entonces:

a) Redescubre la radical diferencia entre sociedad política y eclesiástica, insistiendo en la necesidad de que la segunda renuncie a conformarse a las leyes y reglas que rigen la primera.

b) Parece inspirarse en el *Consilium de emendanda Ecclesia,* redactado en 1537 por una diputación de cardenales elegidos por Paulo III, tal como aparece en una página del escritor ilustrado italiano Muratori: «Él tenía tal interés en reformar la Iglesia que, sin esperar al Concilio, se aplicó seriamente a curar sus llagas» («él» es Paulo III).

c) La insistencia con la que Rosmini pone la realidad sacramental como fundamento de la Iglesia, verdadera unidad de la Iglesia, a través del recurso a las clásicas tesis patrísticas y en particular al *De unitate Ecclesiae* de San Cipriano, coloca su pensamiento en el surco de la Eclesiología del cuerpo místico. Esta unidad excluye la concepción del clero como «parte privilegiada», y tiene su expresión más apropiada en el culto.

d) En el reformismo de Rosmini, a la acentuación de la originaria naturaleza religiosa y mística de la comunidad eclesiástica se une una amplia reflexión acerca del tipo de formación que ha prevalecido a lo largo de los siglos en el clero y en el pueblo cristiano.

e) En su eclesiología intenta hacer compatibles el máximo d ultramontanismo con el máximo posible de autonomía de las iglesia particulares, buscando evitar toda mediación del poder político. E primado es presentado como garantía de unidad en el sentido má profundo de una plenitud del poder episcopal en la Iglesia universal y también como baluarte de la libertad de la Iglesia con relación cualquier autoridad política. Pero esta idea de primado no debe en tenderse a costa de las prerrogativas originarias de las Iglesias parti culares, entre las cuales está la de tomar parte en la elección de su obispos. Las concesiones concordatarias en este tema le parecen también violaciones de las prerrogativas de las iglesias locales.

f) Ideas directrices de la obra en cuanto a las relaciones entr sociedad política y eclesiástica son: el rechazo de los concordatos, l oposición a cualquier forma de galicanismo, la búsqueda de la res tauración de las justas prerrogativas de las iglesias locales.

g) A propósito de las riquezas, denuncia el riesgo de una con fianza excesiva de la Iglesia en los medios humanos y el error de un defensa exagerada de los bienes eclesiásticos: «Los bienes tempora les no son de absoluta necesidad para la Iglesia, y, por consiguiente no merecen una absoluta e incondicional defensa».

Esta obra constituye una lúcida crítica a las deficiencias de l Iglesia en la sociedad posrevolucionaria, una respuesta a las nueva exigencias, un intento de contribuir a la idea de restauración cristia na inseparable de la renovación de la Iglesia. Representa una ex traordinaria anticipación en el campo de la liturgia, de la cultura, d la formación del clero, de la utilización de los bienes eclesiásticos de la doctrina del laicado en la Iglesia, que tal vez sólo hoy puede se valorada plenamente [49].

Rosmini se convirtió en una de las fuentes de inspiración de bue na parte del reformismo católico italiano. *Las cinco llagas de la San ta Madre Iglesia* permaneció en el Índice hasta 1964. Resulta ilustra tivo el comparar estas ideas rosminianas con los concordatos y acuerdos firmados con Nápoles (1834), con Módena (1841), Turín (1836), en los que se insiste en los privilegios del clero y en el mono polio eclesial en materias de enseñanza y de caridad.

[49] RIVA, «Introducción», en A. ROSMINI, *Las cinco llagas de la Santa Iglesia* o.c., 5-35; A. PISTOIA, *La «parte del popolo» nella liturgia nel pensiero di Antonio Rosmini* (Roma 1973); C. RIVA, *La caritas sorgente dell'ordinamento della chiesa in Rosmini* (Nápoles 1973); C. Riva, *La chiesa nella storia nelle cinque piaghe di A. Rosmini* (Roma 1988).

10. Educación y enseñanza en los católicos liberales

La educación del clero constituía, hacia 1830, la preocupación primordial de la escuela menesiana. Lamennais deploraba el lamentable nivel intelectual en el que se encontraba el clero y se dedicó con ahínco a sacarle de ese estado.

En materia de enseñanza, era hostil al monopolio del Estado, que consideraba una usurpación de la potestad paterna. En *L'Avenir* se multiplicaron los artículos en favor de la emancipación de la enseñanza y de la libertad de educación. Más tarde, sus discípulos lucharon con ardor para conseguir la libertad de enseñanza, bien por medio del Parlamento, bien a través de presiones populares [50].

El tema de la enseñanza se convirtió en Europa en una batalla encarnizada entre el estado liberal, que considerará su deber primordial liberar las conciencias de los jóvenes de las imposiciones eclesiales, y la Iglesia, convencida de que la enseñanza estatal no sólo no era neutral, sino que corrompía a los jóvenes. Para los primeros, el derecho del Estado en el campo de la enseñanza era absoluto, mientras que para la Iglesia sólo era subsidiario. Un siglo más tarde se mantendrán los mismos argumentos.

Precisamente para conseguir la libertad de enseñanza se organizarán partidos o agrupaciones con el fin de presionar en los parlamentos y lograr leyes más propicias. En general, no consiguieron este objetivo, pero sí surgió en el laicado el convencimiento de su responsabilidad en la defensa de los intereses católicos.

En España, en 1814 se dio un primer «Reglamento general de Instrucción Pública», y otro en 1821. En 1834 se renovó por decreto la primera enseñanza. En 1857, Claudio Moyano dio una ley general de Instrucción Pública que con algunas modificaciones estuvo vigente hasta 1970. La Iglesia mantuvo una importante capacidad de inspección y exigió en todo momento la identificación de la enseñanza con sus doctrinas. En los diferentes períodos revolucionarios o de gobiernos liberales, el tema de la enseñanza resultó siempre conflictivo. La aparición de la Institución Libre de Enseñanza constituyó la primera alternativa seria al monopolio eclesial.

En realidad, la enseñanza constituyó la preocupación y la aspiración de todos los grupos sociales. Ante la absorción de la enseñanza por parte de los gobiernos liberales, la Iglesia, que había mantenido su monopolio durante siglos, fue consciente de su decisiva importancia en una sociedad plural y cada día más secularizada. Congregaciones religiosas, colegios y universidades constituyeron una fuerza importante en la labor docente de la Iglesia [51].

[50] M. Launay, *L'Église et l'école en France* (París 1988) 49-62.
[51] *Escuelas Pías. Ser e historia* (Salamanca 1978).

11. El liberalismo en España

Estudiar el catolicismo liberal español es recorrer las biografía de buena parte de los diputados de Cádiz, sacerdotes y laicos. S brutal desaparición a causa de la reacción de Fernando VII explica en parte, la ausencia posterior de un catolicismo liberal y la exaspe ración de un anticlericalismo bronco que permanecerá activo a l largo del siglo siguiente [52].

La presencia de un catolicismo liberal manifestado a través d los escritos y de las acciones de estos diputados clérigos, probable mente, resultó precoz; en cualquier caso no tuvo consecuencias prác ticas, sobre todo después de 1820, tras el llamado Trienio liberal, qu con sus exageraciones consiguió la desaparición de los liberales d las filas eclesiásticas. Algunos autores han señalado, también, qu probablemente influyeron tendencias jansenistas en este intento d adecuar la institución eclesiástica al pensamiento de la Ilustración.

De todas maneras, no puede decirse que los pensadores liberale de otros países fueran completamente desconocidos en España. La rra, en su introducción a *Palabras de un creyente,* de Lamennais, es cribe: «Religión pura, fuente de toda moral, y religión tal como úni camente puede existir, es decir, fruto de la tolerancia y de la liberta de conciencia; libertad civil; igualdad completa ante la ley...» Tam bién Balmes siguió con gran interés las actitudes y acciones de lo católicos liberales franceses [53].

La desaparición de los sectores considerados pro-jansenista que, a menudo, eran sólo reformistas, y la marea ascendente del ul tramontanismo terminaron por encerrar a la Iglesia española en u rechazo monolítico de las «libertades contemporáneas».

Gregorio XVI nutrió una cierta simpatía por Carlos María Isidr (Carlos V) y nunca reconoció a Isabel II. En 1836 decidió romper la relaciones con el gobierno español, en parte porque le convenciero de que los carlistas estaban a punto de conquistar el poder. De hecho no hubo relaciones hasta 1847, cuando llegó a Madrid el nuevo dele gado apostólico, Mons. Giovanni Brunelli, cuya primera tarea con sistió en buscar cuarenta candidatos para cubrir otras tantas sedes va cantes en una Iglesia en situación de desidia y abandono.

Pío IX fue bien recibido en España y favoreció unas negocia ciones profundas y sinceras que, tras los sucesos romanos de 1848 desembocaron en el concordato de 1851. La Iglesia española fue re

[52] M. REVUELTA, «La Iglesia española ante la crisis del Antiguo Régimen», e R. GARCÍA-VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España,* V (Madrid 1979 7-114.

[53] I. CASANOVA, *Balmes, su vida, su obra y su tiempo,* 2 vols. (Barcelona 1942).

componiendo su organización, pero mantuvo intacto su antiliberalismo, acentuado por la complicada historia política del país, demasiado marcada por revoluciones, persecuciones y desamortizaciones.

En 1876 ni siquiera los sectores de opinión católica opuestos al campo integrista supieron comprender la importancia del artículo 11 de la nueva constitución en favor de una coexistencia nacional más tolerante [54].

Por otra parte, los heterodoxos del momento, Sanz del Río o Fernando de Castro..., a pesar de su gran curiosidad intelectual, fueron muy refractarios al pensamiento francés, por lo que no fueron influidos por su catolicismo liberal.

En el *Manifiesto de Sandhurst,* Alfonso XII afirmó ser católico y hombre de su tiempo, es decir liberal. En realidad, este planteamiento y sus consecuencias fueron, en buena parte, la causa de que el integrismo español no aceptase la legitimidad de la restauración borbónica, complicando enormemente las relaciones de buena parte del clero con la sociedad real. En este sentido, no andaban muy descaminados quienes, como Canalejas, pensaban que el problema era clerical y no de otra índole. Naturalmente, era más complejo el tema, pero no cabe duda de que el talante del clero resultó decisivo.

[54] J. M. CUENCA, «Il cattolicesimo liberale spagnolo: i motivi di una assenza», en *I cattolici liberali nell'ottocento* (Turín 1974) 103-112.



CAPÍTULO IV

LAS REVOLUCIONES DE 1848

BIBLIOGRAFÍA

Actes du Congrès historique du centenaire de la révolution de 1848 (París 1948); DEGROS, M., *Rome et les États pontificaux sous l'occupation étrangère* (París 1950); DROZ, J., *Les révolutions allemandes de 1848* (París 1957); GODECHOT, J., *Les Révolutions de 1848* (París 1971); ID., *Les Chois du clergé dans les révolutions de 1789, 1830 et 1848,* 2 vols. (Lille 1975); LEFLON, J., *L'Église de France et la révolution de 1848* (París 1948); LIEDEKERKE, A. DE, *Rapporti delle cose di Roma (1848-1849)* (Roma 1949); PIERRARD, P., *1848, les pauvres, l'évangile et la révolution* (París 1977).

Las revoluciones de 1848 tuvieron como objetivo inicial el conseguir el sufragio universal y una mayor representación popular en las instituciones políticas, pero en cada país el movimiento adquirió características propias. Fue política y social en Francia, tendente a la unidad política en Alemania, patriótica en Hungría, pro independencia y libertad en Italia, progresiva y social en España. En Francia surgió la chispa y representó, en muchos sentidos, el ejemplo a seguir. En todas partes tuvo importantes consecuencias eclesiales.

Descubrimos en Francia en el tema religioso un enorme contraste entre las revoluciones de 1830 y de 1848. En 1830 la caída de la dinastía supuso la persecución del clero que con ella se había solidarizado. En 1848, por el contrario, no se produjo ningún movimiento anticlerical, los sacerdotes mantuvieron el uso de la sotana y las iglesias permanecieron abiertas. Lacordaire escribió: «París está tranquila. Ni una Iglesia, ni un convento, ni un sacerdote ha sido insultado o amenazado. Todo lo que vemos resulta milagroso». Podemos decir que el idilio entre la religión y la joven república fue efímero pero real.

En realidad, la revolución de febrero pareció a muchos católicos una ocasión apropiada para reconstruir sobre nuevas bases la sociedad civil. Maret, discípulo de Lamennais, en su reflexión sobre el pasado reciente consideraba que los católicos se habían equivocado al preocuparse sólo por la libertad religiosa y muy poco por la libertad de asociación, sin darse cuenta de que todas las libertades estaban relacionadas y eran solidarias. En esta ocasión, pretendieron cambiar la alianza tradicional con el antiguo régimen por una alianza con el nuevo orden político, realizando así una auténtica transforma-

ción cultural del mundo católico, al participar activamente en la r
fundación del estado y de la sociedad sobre bases nuevas.

El diverso comportamiento de los revolucionarios con la Igles
se debió al respeto popular por el comportamiento y por los escrit
de Lamennais, a la presunción del talante liberal del nuevo papa, a
distancia mantenida por la Iglesia con el régimen político caído
también, a que la revolución de 1848 se producía en un momento e
el que el catolicismo social estaba en vísperas de consolidarse,
punto que más de uno se preguntaba si no era la ocasión de cons
guir una síntesis con el emergente socialismo [1]. George Sand descr
bió así la manifestación del Champ-de-Mars: «Era un espectácul
triste y hermoso, aquel pueblo que caminaba altivo y descontento, e
medio de todas aquellas bayonetas. Las bayonetas gritaban: ¡Viva l
República! ¡Viva el Gobierno provisional! ¡Viva Lamartine! Lo
obreros respondían: ¡Viva la buena República! ¡Viva la Igualdad
¡Viva la verdadera República de Cristo!» [2].

Mons. Affre, arzobispo de París, declaró al presidente del Go
bierno provisional: «Podéis estar seguros del concurso leal de todo e
clero de París», a lo que contestó el presidente: «La libertad y la reli
gión son dos hermanas igualmente interesadas en vivir juntas en ar
monía». Todas las autoridades religiosas del país escribieron en fa
vor de la nueva situación. Y más de uno explicó que el cristianismo
podía conjugarse con distintas fórmulas de gobierno.

Sin embargo, ninguna autoridad planteó el tema de la pobreza y
la marginalidad de un número creciente de ciudadanos, aunque ya e
24 de febrero, el político Buchez había apelado al clero: «Sacerdotes
de Jesucristo, tenéis ante vosotros una tarea magnífica. Hasta ahora
habéis enseñado la salvación individual. Es hora de enseñar la salva-
ción social... A menudo, habéis hablado al pueblo de esperanza y de
resignación, rara vez de sus derechos. A menudo, le habéis dicho
que la miseria es hija del vicio; demasiado raramente, que es tam-
bién resultado del mal social. A menudo, vuestra caridad ha socorri-
do sus males, pero raramente ha buscado las instituciones que curan
la miseria. He aquí por qué el pueblo os conoce mal» [3].

El fondo de estas palabras no era nuevo. Defendiendo el libera-
lismo político, Lamennais y sus discípulos habían condenado enérgi-
camente el liberalismo económico, entonces practicado y aceptado
sin muchas reticencias, con ideas que con el tiempo definirán la doc-
trina social católica: la teología de los intereses materiales, el libera-
lismo económico como contrario a la dignidad del hombre, el peli-

[1] *Le Correspondant* (10-3-1848). Ver también *Ozanam, livre du centenaire* (Pa-
rís 1913) 350.

[2] Citado por M. Toesca, «George Sand y 1848», en *Esprit de 1848.*

[3] P. Pierrard, *1848, les pauvres, l'évangile et la révolution* (París 1977) 39.

gro de que la producción que enriquece se convirtiese en un fin y el hombre en un medio, la necesidad de lograr las reformas sociales necesarias, entre ellas el derecho de asociación y una legislación social adecuada. Sólo que no habían sido escuchadas.

Ya en 1831, habían afirmado los menesianos que «a menos que se dé un cambio total del sistema industrial, se hará inevitable una sublevación general de los pobres contra los ricos que cambiará completamente la sociedad, que perecerá en inevitables convulsiones» [4], y en 1838, Ozanam recomendó, con su sensibilidad social habitual, que «el salario debe asegurar las condiciones de vida humana. Demasiado a menudo las grandes fortunas individuales son comparables a los reyes bárbaros a quienes se aupaba sobre los paveses y se transportaba sobre las espaldas. Renunciad al espíritu político en provecho del espíritu social».

Efectivamente, a mediados de siglo, la desigualdad social y la cuestión obrera eran los problemas inevitables y acuciantes, sobre los que no era fácil conseguir la unanimidad, aunque los espíritus atentos eran conscientes de su urgencia y gravedad. Protestando contra un materialismo que despreciaba las necesidades espirituales del hombre, Lamennais escribía en *Le Peuple Constituant* que «la sociedad, evidentemente, no se constituye sobre bases nuevas si no es para realizar un estado nuevo, y este estado abraza todo lo que implica mejoría de la vida humana y también de las condiciones materiales de esta vida» [5]. Por su parte, Ozanam escribió en pleno entusiasmo revolucionario:

> «Tras la revolución política, existe una revolución social. Tras la cuestión de la República que sólo interesa a la gente culta, existen cuestiones que interesan al pueblo, por las cuales él se ha armado, las cuestiones de la organización del trabajo, del descanso, del salario. No hay que creer que se pueda huir de estos problemas» [6].

En efecto, París, como otras ciudades europeas, había acogido a millares de emigrantes, pero había sido incapaz de integrarlos en la vida ciudadana, manteniéndolos sin raíces, proletarizándolos. Sin duda, Ozanam había planteado el problema real en toda su crudeza y, de hecho, la crisis económica era tan grave que urgía una solución adecuada. Las reivindicaciones sociales aparecieron no sólo en las ciudades, sino también en el campo, de un extremo a otro del país. Era la hora de la verdad, y el clero no podía evitar el plantearse la

[4] J. B. Duroselle, *Les Débuts du Catholicisme social en France (1822-1870)* (París 1951) 40.

[5] P. Christophe, *La Choix du clergé dans les révolutions de 1789, 1830 et 1848*, II (París 1976) 159.

[6] J. Lecler, «Les catholiques libéraux et la question sociale en 1948»: *Études* (febrero de 1948) 145.

cuestión social. *Le Reveil du Midi,* periódico democrático, señal «El clero debe contribuir a la solución del problema de la organiz ción del trabajo, que parece ser el motivo de la última revolución

L'Ère Nouvelle, el periódico de Ozanam, de Lacordaire, de M ret, representaba a quienes defendían un catolicismo liberal y soci a la vez. Los redactores de este periódico, abiertos al progreso socia defendieron abiertamente la tolerancia religiosa, la libertad de as ciación, de educación, de prensa, reconduciendo las libertades inst tucionales que el mundo moderno había instaurado a la libertad esp ritual, más interior y radical, que deriva de la misma esencia d cristianismo. Defendían las libertades, pero, también, la justicia s cial, señalando las raíces cristianas de su postura.

Hombres de cultura pertenecientes a la clase intelectual burgu sa, que fue en toda Europa el alma de la revolución del 48, los catól cos de *L'Ère Nouvelle* no se encerraron en el individualismo egoíst que llevó a otros intelectuales, surgidos de la clase media, a mira con desconfianza los movimientos proletarios. Para ellos, la nuev República debería ser un instrumento de pacificación social median te una serie de reformas que transformasen estructuralmente la so ciedad, capaces de crear un modelo que correspondiese al nacient proletariado industrial y a las masas campesinas. Nos encontramo ante uno de los intentos más notables del siglo XIX de poner en prác tica la democracia apoyándola en una sólida base religiosa tal com había teorizado Alexis de Tocqueville con tanto talento años antes Amparado en esta esperanza, Ozanam consideró al recién elegid Pío IX como el «enviado por Dios para concluir el gran asunto de siglo XIX, la alianza de la religión con la libertad».

1. Elecciones

La Iglesia influyó, sobre todo indirectamente, en las elecciones a sufragio universal para elegir la nueva asamblea nacional, que debía estabilizar el nuevo régimen surgido de la revolución. Los comités en favor de la defensa religiosa invitaron a los católicos a entenderse con los sacerdotes para hacer triunfar los candidatos favorables a las libertades religiosas. Estos católicos aceptaban la República sólo con la condición de que «garantice la religión, la propiedad, la familia, el bien supremo de la libertad». Esta mentalidad fuertemente polarizada en la defensa de la institución eclesial explica el que, contra toda expectativa, no saliera elegido Ozanam, el defensor de unas condiciones de vida más justas y humanas.

Probablemente, estos electores olvidaron la advertencia de Ozanam: «La revolución de 1848 no es una revolución política, sino una

revolución social». Aceptaron el cambio de la forma de gobierno, pero temieron la reforma de la sociedad. Predominó la inquietud política sobre la social. En estas elecciones fueron elegidos 15 eclesiásticos, de los cuales tres obispos. Esta Asamblea Constituyente representaba fundamentalmente a la burguesía y, por consiguiente, falseaba la realidad social, tal como se pudo constatar a los pocos días.

La crisis económica se agravó y el pueblo se excitó al no ver ninguna salida a su angustiosa situación. El 15 de mayo, una manifestación de unas treinta mil personas invadió el Palacio Borbón, provocando una reacción brutal de la clase dirigente y una llamativa desorientación entre los católicos. El 15 de mayo marcó, de hecho, el fin de la República unida y fraternal y el comienzo de una gran marea empeñada en mantener el orden y el conservadurismo social existente, manifestándose con claridad la división existente entre los católicos no por motivos doctrinales o eclesiales, sino políticos.

Los obreros se sintieron traicionados por las primeras medidas sociales de la nueva asamblea [7] y se levantaron en armas el 23 de junio. Unidos en febrero —burguesía y pueblo—, se mataban meses después. Cuando se pidió a la Asamblea un gesto de pacificación, contestaron afirmando que los sublevados eran unos asesinos, y proclamaron el estado de sitio. En pleno enfrentamiento, cuando ya habían muerto tres generales, un parlamentario y diversas personas sin graduación especial, el arzobispo de París, Mons. Affre, decidió intervenir personalmente como mediador, con el fin de lograr la paz social, y, acompañado por dos vicarios generales, acudió a las barricadas para parlamentar con los insurrectos [8]. Según se acercaba a la segunda barricada, un tiro aislado lo alcanzó, muriendo en el acto.

Desde ese momento los sucesos se precipitaron. A pesar de que los insurrectos reprobaron inmediatamente el hecho y de que nunca se supo de dónde había partido el tiro, la muerte del arzobispo fue explotada políticamente por la reacción conservadora. La Asamblea Constituyente atribuyó esta muerte a los insurrectos y ordenó una severa represión: cuatro mil personas fueron enviadas a Argelia, varios millares fueron muertos en combates, más de mil quinientos fusilados sin juicio; 25.000 encarcelados, de los cuales once mil fueron condenados a prisión o deportados.

Encontramos en la clase dirigente miedo y odio, sentimientos que ayudaron a que la República desembocase en un clima de pura represión. Tocqueville escribió en sus *Memorias* que la burguesía experimentó un pánico comparable «al que debieron de experimen-

[7] F. PONTEIL, *La revolución de 1848* (Madrid 1966) 143-150.

[8] L. ALAZARD, *D. A. Affre, archevêque de Paris* (París 1905); R. LIMOUZIN-LAMOTHE, *Mgr. Denis-Auguste Affre, archevêque de Paris (1793-1848)* (París 1971).

tar las ciudades civilizadas del mundo romano cuando se hallaron ante los vándalos y los godos». Ningún diputado del clero tomó la palabra y este silencio clamoroso expresó mejor que cualquier otro argumento el desconcierto y el cambio de actitud del clero. Aunque ciertamente, no todos los católicos pensaban lo mismo, no cabe duda de que buena parte estaba de acuerdo con Mons. Gousset, arzobispo de Reims, cuando afirmó: «La democracia es la herejía de nuestro tiempo, más peligrosa, más difícil de vencer que el jansenismo». A este extremismo respondía con igual talante a finales de 1848 el diario socializante *Émancipation:* «He aquí los dos enemigos del pueblo: capital y sacerdocio».

Es verdad que algunos exponentes del catolicismo comprendieron inmediatamente lo sucedido: «La mayoría eran obreros desesperados por la miseria que les dominaba desde hacía cuatro meses» [9], pero en la mayoría de artículos y pastorales se evidenció el cambio de actitud [10]. En febrero, Dios parecía estar del lado de la Revolución. Era el aliento de Dios quien la animaba, y los bravos obreros ofrecían sus brazos. En junio, Dios había cambiado de lado y parecía encontrarse con el partido del orden, a quien ayudaba con su fuerza. Los revolucionarios se convirtieron repentinamente en una manada de salvajes, causantes de un complot infernal. *L'ami de la Religion* da como solución no tanto el proporcionarles trabajo cuanto darles «sobre todo y antes de nada la enseñanza religiosa que eleva y purifica su alma, que ennoblece sus pasiones, que acrecienta y santifica su bienestar, que dulcifica los sufrimientos inseparables de toda condición...» [11]. La mayoría de los obispos, en sus pastorales, consideraban que la miseria obrera formaba parte de la miseria de todos los tiempos, parecían desconocer las verdaderas causas del pauperismo y del levantamiento obrero, y juzgaban severamente los remedios propuestos por los católicos sociales porque los consideraban contagiados de socialismo.

En efecto, ante el avance de las ideas socialistas a causa de la miseria, se produjo el miedo y la reacción de los defensores del orden establecido. Solidarios en el mismo conformismo, los burgueses de tradición racionalista y una parte del clero parecieron aliarse ante el temor del socialismo. Los católicos conservadores pensaban que el caso de Mons. Affre demostraba el peligro en el que se encontraba la sociedad cristiana expuesta a la barbarie socialista. Pocos predicaron la reconciliación, no se fijaron en la auténtica fuente de los con-

[9] Así se expresaba *Le Correspondant.*

[10] El mal fundamental está en «la ausencia de principios religiosos, la ausencia de fe o el olvido de su práctica, porque el cristiano sufre y no se revuelve contra otros»: *L'Ami de la Religion,* vol. 137, n.º 4590 (30-6-1848) 916.

[11] Ibid.

flictos ni en la necesidad de reformar el régimen de trabajo. Montalembert concluyó que había que «escoger entre socialismo y catolicismo. No existe término medio». En esta disyuntiva se encontraba para no pocos el meollo del problema. Aunque para los católico-sociales de *L'Ère Nouvelle* había que combatir a los socialistas en su propio terreno, proponiendo reformas sociales tan audaces como las suyas, pero cristianas en sus principios, para el clero en general había que buscar sobre todo el bien de las almas y defender el gobierno que respetara el orden y defendiera a la Iglesia.

En noviembre, la revolución romana y la posterior huida a Gaeta del pontífice proporcionaron nuevas armas a los conservadores, mezclando más o menos conscientemente planteamientos políticos con situaciones sociales. Para ellos la revolución romana estaba relacionada con la fracasada de París, y esto les llevaba a concebir la reconciliación de la Iglesia con el sistema democrático como un sueño quimérico y peligroso. Por su parte, Maret y cuantos habían participado de las enseñanzas de Lamennais seguían defendiendo un sentido dinámico del papel de la Iglesia en la sociedad civil, una participación activa y concreta de los católicos en los sucesos políticos, con el ánimo de conseguir la reconstrucción de una sociedad más justa y solidaria que la mentalidad restauracionista no había conseguido.

La nueva Constitución francesa dio mucha importancia a la religión, pero no sólo no solucionó los problemas reales, sino que en ella toda reforma social parecía sospechosa. El miedo, pues, conducía a hacer de la religión un potente apoyo del conservadurismo social, y del clero el garante del orden establecido [12], un orden que, paradójicamente, no favorecía a buena parte de los creyentes, de origen humilde y de vida menesterosa. Los acontecimientos de junio acrecentaron en la burguesía el temor al socialismo y desarrollaron «la toma de conciencia del rol eminente del catolicismo en cuanto fuerza de conservación y principio de jerarquía». Thiers representó la evolución de un anticlerical a quien «el temor rojo» transformó en defensor del clero, sin que ello supusiera transformación de sus creencias.

La Asamblea aprobó el principio de libertad de enseñanza (Ley Falloux de 1850), pero no aprobó el «derecho al trabajo», ya que fue considerada una expresión demasiado exigente. Ozanam escribió a

[12] «Yo añadiría una palabra, como propietario y hablando a propietarios con total sinceridad, porque creo que estamos aquí para decirnos la verdad, sin tapujos. ¿Cuál es el problema actual? Se trata de inspirar respeto a la propiedad a quienes no son propietarios. Pero yo conozco sólo una receta para inspirar este respeto, para hacer que los no propietarios crean en la propiedad: hacedles creer en Dios, y no en un dios vago del eclecticismo, de este o de aquel sistema, sino en el Dios del catecismo, en el Dios que ha citado el Decálogo y que castiga eternamente a los ladrones. He aquí la única creencia realmente popular que puede proteger eficazmente la propiedad»: MONTALEMBERT, *Discours,* III (París 1982) 73-74.

menudo sobre la necesidad de un impuesto progresivo, y también sobre la legitimidad del «derecho al trabajo», que los representantes de las tendencias socialistas quisieron fuera aceptado en la Constitución de 1848, pero que la derecha monárquica descartó con horror, prefiriendo el concepto «derecho a la asistencia», que, obviamente, ofrecía menos peligros. *L'Ère Nouvelle* reaccionó contra esta actitud escribiendo a las «gentes de bien»: «Vosotros habéis vencido la revolución. No habéis vencido la miseria. No habéis conseguido nada». La revista pretendía definir un socialismo cristiano: «Es hora de demostrar que se puede defender la causa de los obreros, dedicarse a la mejora de las clases sufrientes, intentar la abolición del pauperismo, sin ser solidarios con los discursos que han desencadenado la tempestades de junio...», y pedía leyes sociales que protegiesen a los niños, a los ancianos y a los enfermos. La revista era consciente de que la revolución «ha hecho salir a la luz del día las aspiraciones secretas y largo tiempo contenidas de la clase obrera», la cual «no aceptará la religión, sus consuelos, sus esperanzas, hasta que la religión se manifieste más solícita con sus miserias y más justa en pro de sus justos deseos».

No sólo fracasó este intento, sino que Montalembert consiguió la desaparición del periódico [13]. Parecía que ni la jerarquía ni el mundo conservador estaban entonces lo bastante dispuestos para comprender las exigencias de un catolicismo social. «El único remedio para males tan grandes —escribió en esos mismos días el cardenal D'Astros, arzobispo de Toulouse— consiste en la vuelta sincera a la religión» [14].

Parece claro, pues, que el primer catolicismo social francés, el protodemocrático, sucumbió con la represión de 1848. Sin embargo, el régimen de Napoleón III, en el que iba a desembocar la reacción conservadora, sólo consiguió mantener las espadas en alto, tal como leemos en las posturas encontradas de dos exponentes representativos: Lacordaire, que afirmó que «el despotismo jamás ha sido capaz de solucionar nada», y la creencia de Littré, discípulo de A. Comte: «las reformas sociales sólo podrán conseguirse con la extinción de las creencias teológicas».

[13] Hablando de la actitud de Montalembert, Lacordaire escribía el 1 de mayo de 1849: «Él y sus amigos han desarrollado contra *L'Ère Nouvelle* una táctica más odiosa que la empleada contra *L'Avenir*. Ellos han distraído conscientemente la atención del verdadero punto del problema para persuadir a los lectores que *L'Ère Nouvelle* era un periódico revolucionario, demagógico y socialista, y han ocultado las respuestas a sus ataques. Las han desnaturalizado conscientemente recubriendo su silencio con argumentos hipócritas, con violencias calculadas. Yo no he visto nunca nada más lejano de la honradez»: P. CHRISTOPHE, o.c., 197.

[14] P. DROULERS, *Cattolicesimo sociale nei secoli XIX e XX* (Roma 1982) 304.

Las elecciones presidenciales de 1852 dividieron en dos formaciones contrapuestas al electorado francés católico. Quienes se sentían identificados con la línea de *L'Ère Nouvelle* se encontraban en la oposición a Napoleón Bonaparte, pero la mayoría católica optó por el orden.

No cabe duda de que esta revolución tuvo una proyección y un influjo bastante más determinante de lo que los meros sucesos de París podían dar a entender. Para unos, la conclusión permanente de aquellas jornadas podría resumirse en que «sin religión, las masas populares se convertirían pronto en hordas salvajes y en manadas de tigres animadas por un furor de desorganización y por un instinto de frenesí sanguinario [...] Destruir la fe es destruir el único freno moral que pueda contener las sociedades en el orden, la subordinación y el deber [...] La religión es el soporte y como la clave de bóveda del orden social» [15]. Para la Iglesia el mantenimiento del orden social era una cuestión religiosa, ya que «las ideas subversivas» parecían amenazar al mismo tiempo a la religión y a la sociedad. Naturalmente, esta actitud psicológica y práctica iba a resultar muy peligrosa para la Iglesia y, de hecho, tuvo importantes consecuencias negativas en su historia a lo largo del siglo. Al principio, parecía que 1848 iba a representar el reencuentro de los pobres del Evangelio de Jesucristo con los pobres de la revolución. Ni lo fue ni lo será a lo largo del siglo.

A esta grave situación y confusión tanto social como religiosa acompañó, a menudo, un cierto inmovilismo pastoral. Había aumentado enormemente la población, pero no el número de parroquias. Las parroquias más amplias y mejor dotadas correspondían, a menudo, a las que tenían menor población, y los nuevos cinturones urbanos superpoblados contaron con iglesias pequeñas, sin recursos y, en general, con poco clero.

En muchos sacerdotes encontramos un fuerte clericalismo, un rigorismo moral fruto de un cierto jansenismo, un llamativo conservadurismo social teñido de paternalismo, que les llevará a servirse del rico para ayudar al pobre y, al mismo tiempo, hacer bien al pobre para encaminar hacia Dios al rico y al pobre. Maret, sin embargo, escribió con clarividencia el 22 de febrero de 1849 en *L'Ère Nouvelle:*

> «Los peligros reales no se encuentran en nuestras doctrinas, sino más bien en el abandono de la noble posición que el clero tomó en febrero; se encuentran en la indiferencia y en el escepticismo político, en la desilusión, en la renuncia a los grandes principios de la libertad, igualdad y soberanía nacional. Sobre todo, sería un enorme peligro si

[15] J. F. Six, *Un prêtre, Antoine Chevrier, Fondateur du Prado* (París 1965) 81-82.

> el pueblo, si las clases obreras creyeran que el clero había abandonado su causa y no se preocupaba por mejorar su condición material. Entonces, el divorcio entre la Iglesia y la nación, entre la religión y la civilización, se habría consumado» [16].

Juan Pablo II beatificó solemnemente en París a Federico Ozanam.

2. Europa en llamas

El año 1848 fue un año de movimientos políticos y sociales generalizados en Europa. De una forma u otra, todos los países vivieron las consecuencias del ansia de libertad, y este frenético y esperanzador movimiento tuvo sus efectos en las Iglesias, fundamentalmente en sus relaciones con los gobiernos.

Durante la primera mitad del siglo la Iglesia católica había sufrido dificultades en el reino de Prusia, que contaba, tras las anexiones de principios de siglo, con dos quintos de su población de religión católica, sobre todo tras su legislación sobre los matrimonios mixtos. En los años treinta, el Gobierno prusiano llegó a encarcelar a algunos obispos que se opusieron a sus designios, pero no consiguió doblegar su voluntad, reforzada por recientes documentos de Pío VIII y Gregorio XVI. El breve *Litteris* de 1830 determinaba que los esposos que deseaban un matrimonio católico debían jurar que educarían a sus hijos en la fe romana; en caso de negativa, los sacerdotes debían limitarse a una asistencia pasiva, sin dar su bendición. Con motivo de la prisión de varios obispos por parte del gobierno, Gregorio XVI protestó solemnemente por «la dignidad episcopal despreciada, por la santa jurisdicción usurpada y por los derechos de la Iglesia y de la Santa Sede pisoteados». Con Federico Guillermo IV (1840-61), consciente de que la antigua lucha entre las confesiones cristianas había sido sustituida por la lucha entre incredulidad y fe, entre cristianismo y materialismo, la situación del catolicismo mejoró.

En los países germánicos el deseo de libertad interior iba acompañado de otro ideal, el de la unidad nacional. Federico Guillermo de Prusia lanzó una proclama el 18 de marzo de 1848 prometiendo una constitución liberal y respaldando el deseo de una auténtica federación alemana. Para los católicos esta revolución resultó positiva, ya que supuso mayores libertades y mayor respeto para la Iglesia.

Naturalmente, las transformaciones políticas replanteaban las relaciones de la Iglesia con el Estado. Respondiendo a los movimientos populares generalizados se reunió en Frankfurt una Dieta

[16] P. Pierrard, *1848...*, o.c., 77.

que representaba al pueblo alemán pero no a los poderes políticos instituidos. Esta Dieta nombró un Gobierno central, redactó una Constitución en la que leemos que «los derechos civiles no dependen de la confesión religiosa a la que se pertenece», y atribuyó la corona imperial alemana a Federico Guillermo IV de Prusia.

En la Declaración elaborada por la Dieta se proclamaba: «Toda sociedad religiosa organiza y gobierna sus asuntos con autonomía, pero continúa sometida a las leyes como cualquier otra sociedad, dentro del Estado». Con la libertad se aprobaba la igualdad entre las Iglesias. A principios de octubre tuvo lugar en Maguncia una jornada de católicos presidida por el seglar Buss. El discurso programático del historiador Döllinger reclamó mayor libertad para la Iglesia que la otorgada por la Asamblea de Frankfurt y abogó por una reorganización más unitaria de la Iglesia alemana, basada en motivos nacionales e históricos, pero sin que limitase el ejercicio del primado pontificio. La mayoría apoyó estas ideas, pero los ultramontanos rechazaron lo que consideraron una peligrosa tendencia descentralizadora de la Iglesia.

La Constitución de 1848 de Prusia concedió amplia libertad a la Iglesia, y el Gobierno renunció al plácet que tan a menudo había limitado las libertades eclesiásticas. Esta actitud positiva no iba a durar mucho tiempo. Prusia se fue convirtiendo en una gran potencia y no ocultó su permanente aspiración de dirigir y dominar el conjunto de países alemanes, de los que se excluía, naturalmente, el Imperio austriaco. Resultaba obvio que un conjunto territorial tan plural necesitaba someterse a pautas comunes si aspiraba a alguna forma de unificación. Los prusianos eran conscientes de la capacidad unificadora de la religión y pretendieron identificar espíritu alemán con luteranismo. Bismarck llegó a escribir el 20 de enero de 1854, que catolicismo y enemigo de Alemania eran términos sinónimos [17].

Por su parte, los obispos católicos alemanes propiciaron un cristianismo de masas, encuadradas en organizaciones variadas y dinámicas que supieron alentar con su activa presencia en la vida social y política y con medios eficaces tanto en la prensa como en asociaciones políticas y profesionales.

3. Países Bajos

A mediados del siglo XIX los católicos de los Países Bajos sumaban un millón, es decir, un tercio de sus habitantes, sin que gozaran de la plenitud de sus derechos. La nueva Constitución de 1848 otor-

[17] J. ROVAN, *Le catholicisme politique en Allemagne* (París 1956) 88-95.

gó plena libertad de cultos a pesar de los intentos en contra de lo
calvinistas. Roma decidió restablecer una organización episcopal re
gular. Esto, por una parte, representaba la autonomía eclesial de lo
católicos y señalaba la importancia de los logros conseguidos, pero
por otra, suscitó recelo y preocupación dentro de la misma comun
dad católica. El clero rural del sur se sentía satisfecho con la organ
zación existente de vicarios con carácter episcopal, y los religioso
temieron el recorte de su autonomía. Además, mientras que unos ca
tólicos preferían la solución concordataria, otros consideraban que l
más adecuado seguía siendo la separación de la Iglesia y del Estado

El 4 de marzo de 1853, Pío IX firmó la bula *Ex qua die* por la qu
erigió cuatro diócesis sufragáneas de la metropolitana de Utrech
Cien años más tarde, en 1955 se erigieron dos nuevas diócesis, la d
Gröningen y la de Rotterdam.

Bajo la enérgica dirección del nuevo episcopado y con la ayud
de un clero piadoso, asistido por religiosos y religiosas, el pueblo ca
tólico holandés fue construyendo la Iglesia sin grandes iniciativa
originales y con un carácter marcadamente clerical. En todos los sec
tores se fundaron sólidas asociaciones católicas que, si bien diero
cohesión al conjunto, tuvieron la negativa consecuencia de aislarlo
de gran parte de la vida nacional. Tal aislamiento se hizo sentir sobr
todo en el plano cultural, que comparado con los años treinta exper
mentó un sensible retroceso. Sólo hacia 1870, con la fundación de l
revista *De Watcher,* especializada en la propuesta de métodos, fo
mas de presencia e intervención de los católicos en la vida públic
se inició un cierto despegue y un intento serio de estudio y análisi
de los problemas causados por las circunstancias concretas de la in
serción de los católicos en la sociedad holandesa y de los medio
necesarios para conseguir superar los problemas derivados, funda
mentalmente, del hecho de que los católicos se sentían y eran consi
derados todavía como marginales en la vida holandesa.

También en Dinamarca la Constitución de 1849 proclamó la l
bertad de cultos y los católicos consiguieron el reconocimiento d
sus derechos tras tres siglos de proscripción.

4. Gran Bretaña

Durante estos años se produjo lentamente la emancipación de lo
católicos y la erección de la organización eclesiástica, al tiempo qu
se abandonaban viejas costumbres de autonomía y se aceptaban lo
usos centralizadores de los ultramontanos. En 1829 el Gobiern
aprobó la ley de emancipación de los católicos y en 1845 la Iglesi
católica obtuvo el derecho de poseer en Irlanda bienes inmuebles. I

Gobierno inglés propuso la erección de «colegios mixtos», es decir, universidades interconfesionales. La mayoría de los obispos irlandeses, por motivos pastorales, pero también políticos, rechazó una propuesta que en Roma había encontrado bastante apoyo. Desde 1847, los católicos recibieron ayuda estatal para sus escuelas, dentro de un programa gubernativo de escolarización de los pobres y marginados. A finales de siglo contaban con cerca de 700 escuelas primarias. También desarrollaron una fuerte red de escuelas dedicadas a la educación secundaria, con una presencia relevante de religiosos. En cuanto a la educación universitaria, tras algunos intentos fracasados de Newman y Manning, se llegó a la conclusión de que los católicos podían estudiar en Oxford y Cambridge, pero siempre en residencias y con capellanes católicos.

El primer arzobispo de Westminster (Londres), y al mismo tiempo cardenal, fue Wiseman, quien, apenas nombrado, escribió una ardiente carta pastoral en la que mostraba su alegría al comprobar cómo «la Inglaterra católica reemprendía su órbita en aquel firmamento religioso, del cual durante tanto tiempo había desaparecido su luz» [18]. Fundó la *Dublin Review,* introdujo costumbres y devociones romanas y, sobre todo, favoreció un estilo de gobierno eclesial acorde con los deseos de Pío IX, que, de hecho, representaba el fin de la autonomía y personalidad mantenida por los católicos ingleses desde la separación de la Iglesia anglicana [19]. La decisión pontificia provocó en Inglaterra una reacción hostil desconcertante y un furor antipontificio preocupante. El mismo Russel, primer ministro, hizo aprobar un *bill* en el que denunciaba «la agresión papal». La hábil actuación de Wiseman modificó la dirección de la opinión pública, al señalar lo irrazonable de la reacción.

En pocos años se multiplicó la presencia de los religiosos. En 1849 los jesuitas abrieron la residencia de Farm Street, y poco después los dominicos y cistercienses, rosminianos, redentoristas, pasionistas, maristas y oratorianos hicieron lo propio, dando lugar, tras siglos de prohibiciones, a una presencia viva y dinamizadora. En 1850 había 587 iglesias católicas en Inglaterra y Gales, y 788 sacerdotes, mientras que en 1900 las iglesias eran ya 1.529 y 2.812 los sacerdotes. Poco a poco fue introduciéndose un estilo devocional más propio de Italia que de la tradición inglesa. La resurrección de la vida y del estilo religioso católico en Inglaterra resultaba manifiesta, aunque el número de las conversiones no fue tan espectacular como se pensó en un principio.

[18] S. DAYRAS-C. D'HAUSSY, *Le catholicisme en Angleterre* (París 1970) 97-101; E. NORMAN, *Roman Catholicism in England* (Oxford 1985) 68-70.

[19] E. NORMAN, o.c., 84-88.

5. Imperio austriaco

Austria mantuvo, hasta bien entrado el siglo XIX, la política de intervención sistemática del Estado en la Iglesia, de acuerdo con su historia y, sobre todo, con el llamado josefinismo. En el inmenso imperio la Iglesia fue protegida y no sufrió la ola secularizadora que había dominado los otros países europeos, pero se mantuvo bajo la férrea tutela del poder político, sobre todo durante el larguísimo gobierno del omnipotente Metternich (1773-1859), quien siempre consideró que la Iglesia resultaba insustituible para el ejercicio de la política.

La revolución de 1848 comenzó en Viena el 13 de marzo, con la caída de Metternich. Dos días después, el emperador anunciaba una nueva constitución, en la cual se concedió a las Iglesias mayor autonomía. Francisco José suprimió el plácet, permitió una mayor libertad de relaciones directas con Roma y, sobre todo, el libre ejercicio de la jurisdicción episcopal disciplinar. En agosto de 1855, se firmó un concordato entre la Santa Sede y Austria en el que se acogieron las aspiraciones tradicionales de la Iglesia. Siguiendo el concordato bávaro de 1817, se garantizaba a la Iglesia católica y a la monarquía todos los derechos que les correspondían «conforme a la disposición divina y los estatutos católicos» (art. 1), se revocaban todas las leyes contrarias al concordato (art. 35), estipulándose que en adelante todas las cuestiones eclesiásticas no tratadas en el concordato se resolverían únicamente conforme a la doctrina de la Iglesia y a su ordenación autorizada por la Santa Sede (art. 34). El emperador aseguraba a la Iglesia y a sus instituciones su especial protección (art. 16) y conservaba por su parte el derecho de nombramiento de los obispos (art. 19) y de la mayoría de los canónigos de las catedrales (art. 22). El nombramiento de los obispos fue designado expresamente como privilegio pontificio; también la libre correspondencia con Roma quedó fundamentada en el primado de jurisdicción del papa, basado en el derecho divino. La Iglesia conservó considerable influjo en la escuela pública: la educación escolar de los católicos quedó sujeta a su control (arts. 5, 7, 8). El Estado convino en la represión de libros hostiles a la Iglesia (art. 9) y todos los asuntos matrimoniales fueron sometidos a la jurisdicción eclesiástica (art. 10). En realidad, estas disposiciones no tuvieron suficientemente en cuenta la situación real del Imperio, mucho más plural de lo que estos artículos daban a entender, por lo que las protestas de sectores protestantes y liberales fueron tan fuertes que el concordato nunca fue cumplido en su totalidad. Por otra parte, esta alianza de la Iglesia con este y otros regímenes absolutos, al tiempo que se deterioraban sus relaciones con los países constitucionales, alejaba aún más a la Iglesia del imparable movimiento europeo y americano hacia la democracia.

6. La revolución romana

Pío IX fue considerado desde el primer momento de su elección como un papa de tendencia liberal aunque, en realidad, ningún elemento objetivo avalara este juicio. Algunos de sus familiares sí eran liberales y es verdad que cualquier candidato al pontificado que fuera comparado con Gregorio XVI podía ser tomado como liberal, pero no cabe duda de que su psicología y su formación eran más bien antiliberales. Probablemente tendría más razón quien lo juzgara italianizante a condición de que no profundizara en un concepto entonces tan gaseoso y equívoco. Efectivamente, amaba y se sentía italiano, si se considera este término en su acepción cultural y sociológica, pero no política.

De hecho, poco después de ser elegido, promulgó el *Estatuto Fundamental,* especie de constitución, con el fin de responder a las exigencias de libertad de los grupos más activos de sus Estados.

El mito neogüelfo que consideraba al papa líder de una Italia unida capaz de expulsar a Austria de las tierras italianas por ella dominadas y de regenerar y conformar un nuevo estado unitario, al tiempo que relacionaba agudamente cristianismo y civilización moderna, era más bien intelectual y minoritario, no tenía consistencia y no podía durar mucho tiempo. El papa aspiraba a una cierta unión aduanera y a un cierto pacto defensivo, pero no iba más allá. Cuando Carlos Alberto, rey del Piamonte, en marzo de 1848, declaró la guerra a Austria, y una gran mayoría de italianos se levantó entusiasmada dispuesta a tomar parte en ella, Pío IX, presionado por el pueblo romano y por los clubes revolucionarios, pero consciente de que era padre de todas las naciones católicas, dio a entender que él no podía ni debía participar. Esta opción distinguía nítidamente la causa del catolicismo de la del nacionalismo italiano, pero irritó a los patriotas, que llegaron a la conclusión de que el papa no podía seguir siendo jefe de un estado peninsular y le obligaron a introducir en su gobierno a algunos liberales exaltados.

En poco tiempo, los Estados Pontificios se encontraron dominados por la inquietud y los movimientos subversivos. Pellegrino Rossi, nombrado presidente del Gobierno por Pío IX, fue asesinado cuando se disponía a inaugurar el Parlamento (15 de noviembre de 1848)[20], y el papa, asediado y amenazado en su palacio, decidió huir, ayudado por los embajadores de Francia, duque de Harcourt; España, Martínez de la Rosa, y de Baviera, conde de Spaur, quienes le trasladaron a Gaeta[21]. Esta revolución estuvo muy condicionada

[20] G. BRIGANTE, *L'uccisione di Pellegrino Rossi (15 novembre 1848)* (Milán 1938).

[21] J. M. GOÑI, «La huida de Pío IX a Gaeta en los documentos diplomáticos españoles», en *Miscelánea José Zunzunegui,* II (Vitoria 1975) 113-220.

por Mazzini, con sus ideas revolucionarias y pseudorreligiosas de unidad italiana republicana. El 9 de febrero de 1849, una asamblea nacional convocada en Roma declaró cesado el poder temporal del papa, proclamó la República, retiró al clero la dirección de las escuelas y confiscó los bienes de la Iglesia. Los más radicales pensaban que les iba a resultar fácil transformar la situación político-religiosa de Roma. Escribía con más conocimiento Farini: «Mazzini cree que resultará fácil destruir en Italia el catolicismo romano. Es una estupidez histórica y política, es un delirio de niñatos» [22]. Mientras Pío IX, refugiado en el Reino de Nápoles, se encontró indeciso entre dos posturas contrarias: la de Rosmini, que le aconsejaba moderación y apoyarse en el gobierno de Turín, y la de Antonelli, intransigente, reacio a toda negociación y predispuesto a apoyarse en los países más conservadores, es decir, Francia y Austria [23]. El papa se inclinó por esta postura y pidió ayuda a las potencias católicas. Tropas francesas, españolas, napolitanas y austriacas ocuparon los Estados Pontificios, las tropas francesas, al mando del general Oudinot conquistaron Roma en julio de 1849 y restauraron la soberanía pontificia [24]. Todos los católicos se sintieron implicados y procuraron ayudar según sus posibilidades. España envió una expedición de cuatro mil hombres, al mando del general Fernando Fernández de Córdoba, pero la previa intervención de las tropas francesas y austriacas impidió su utilización [25].

El papa consideró que había sido traicionado, renunció a todo planteamiento constitucional e instauró un sistema de gobierno rígidamente absolutista. En la encíclica que dirigió a los obispos italianos, *Nostis et nobiscum* (1849), definió a las revoluciones del año anterior como un desgraciado complot que tenía como finalidad instaurar en las naciones el socialismo y el comunismo, cuyo origen era el protestantismo. Su análisis de la situación contemporánea correspondía al de los exponentes más intransigentes de los diversos países y a una confusa mezcla de planteamientos religiosos, políticos y sociales.

Por otra parte, desde 1849 a 1870, permanecieron en Roma tropas francesas demostrando que la soberanía papal sólo era posible cuando era protegida por tropas extranjeras. De esta manera se quebraba el tradicional argumento en favor de la soberanía pontificia

[22] FARINI, *Lo stato romano,* III (Turín 1850) 321-323; A. BRESCIANI, *Della Repubblica Romana, fatti storici dell'anno 1848 al 1849* (Nápoles 1861).

[23] A. ROSMINI, *Della missione a Roma di Antonio Rosmini-Serbati negli anni 1848-1849* (Turín 1889).

[24] J. MUÑOZ MALDONADO, *La revolución de Roma* (Madrid 1849); L. PÁSZTOR, *La Segretaria di Stato di Pio IX durante il triennio 1818-1850* (Milán 1966).

[25] V. PALACIO ATARD, *La España del siglo XIX* (Madrid 1978) 273-275.

ésta era necesaria con el fin de que el papa no estuviese sujeto a nadie, pero para conseguirlo tenía que estar bajo la protección de un ejército ocupante extranjero.

Desde ese momento, la llamada «cuestión romana» ocupó las mentes y la acción de los papas hasta el Tratado de Letrán de 1929. El poder temporal de los papas resultaba, de hecho, inconciliable con el nacionalismo italiano y con el clamor de modernización política y administrativa. Resultaba imposible mantener el poder temporal de los papas sobre una estructura rigurosamente monárquica absolutista y de articulación feudal, y contra un sentimiento popular favorable a la unidad de Italia.

Pío IX consideraba que no podía ceder unos territorios que no pertenecían a su patrimonio, sino a todos los católicos, pero los italianos sólo pensaban que constituía un obstáculo para la unidad sagrada de su patria. Entre 1850 y 1870 los católicos italianos se encontraron divididos entre la tradición y la esperanza de mejora política y social, entre su Iglesia y su patria [26], y Pío IX luchó no tanto por unos territorios cuanto por unos principios. Napoleón III ayudó eficazmente a Cavour, aunque fue del parecer de que el papa tenía que quedarse con Roma. La derrota de Sedán de 1870 y la desaparición del emperador dejó abierto el camino para que Roma se convirtiera en la capital de Italia [27].

Tras el 20 de septiembre de 1870 Pío IX quedó enclaustrado en el Vaticano, mientras que el rey de la nueva Italia, ya excomulgado, y el Parlamento italiano aprobaron la «Ley de las Garantías» (1871), por la cual la persona del papa era considerada inviolable, tenía capacidad de legación activa y pasiva, el uso de los palacios del Vaticano, Letrán y Castelgandolfo y tres millones de liras de renta anual.

Pío IX y sus sucesores rechazaron esta ley. El *non possumus* resonó con enorme fuerza en Roma y en las conciencias católicas italianas, y las relaciones entre la Iglesia y el Estado vivieron su peor momento en la renacida Italia. No se trató sólo de la indisponibilidad de los papas, sino también de una política gubernamental italiana anticlerical y sectaria que impedía, a menudo, cualquier posibilidad de acuerdo razonable.

Esta situación anómala del pontificado repercutió no sólo en sus relaciones externas con los diversos Estados, sino, también, en la vida interna eclesial. Basta recordar la encíclica *Iamdudum cernimus* (1862), en la que el papa rechaza la posibilidad de llegar a un acuer-

[26] M. Bernardelli, «Döllinger e l'Italia: per una storia del dibattito sulla libertà nella chiesa nell'ottocento»: *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 36 (1982) 387.

[27] Sobre la cuestión romana y España, cf. Jesús Pabón, *España y la Cuestión Romana* (Madrid 1972); E. Enríquez del Árbol, *La Cuestión Romana en el diario madrileño «El Pensamiento Español» de 1870* (Madrid 1987).

do con el progreso y la civilización moderna si ésta quería decir usurpación de la propiedad eclesiástica.

7. Portugal

La independencia de Brasil y la proclamación de don Pedro, heredero de la corona portuguesa, como emperador de la nueva nación, colocó a Portugal en una situación inesperada. A la muerte de Juan VI, su hijo menor, don Miguel, reclamó la corona, pero, sorprendentemente, don Pedro, el hijo mayor del difunto rey, proclamado unilateralmente emperador de Brasil, insistió en que los derechos pertenecían a su hija doña María. El primero ofrecía una imagen más tradicional y conservadora, mientras que doña María consiguió el apoyo de los liberales para conseguir sus pretensiones. Don Miguel contó en todo momento con el apoyo y la simpatía de la Iglesia, pero la hija del emperador brasileño consiguió el trono. Se repitió lo que había sucedido en España y, como en este país, la Iglesia sufrió atropellos, persecución y una vida complicada e inestable, al ser identificada con los más conservadores que, además, eran los perdedores. Sin embargo, también en Portugal, 1848 supuso una cierta pacificación y unas mejores aunque transitorias relaciones con la Iglesia [28].

8. España

En España la revolución de 1848 no tuvo éxito por la rápida reacción de Narváez [29], quien implantó unas medidas autoritarias que paralizaron las iniciativas progresistas y carlistas. En 1851 España y la Santa Sede firmaron un concordato que satisfizo a ambas partes. Reconocía la religión católica como única de la nación, regularizó el pleito de la desamortización, reconociendo la Iglesia los hechos consumados y el Estado los derechos de la Iglesia para adquirir y poseer bienes; reguló las jurisdicciones respectivas, reorganizó administrativamente la Iglesia, con la provisión de nuevas diócesis [30]. Este concordato estuvo vigente hasta 1931, menos los períodos progresistas de 1855 y 1868. Cuatro años más tarde se produjo con retraso la revolución y ha quedado en la historia con el nombre de *bienio progre-*

[28] A. H. DE OLIVEIRA MARQUES, *Historia de Portugal*, III (Lisboa 1986) 113-118.

[29] S. CABEZA SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Los sucesos de 1848 en España* (Madrid 1981) 138-142.

[30] J. PÉREZ ALHAMA, *La Iglesia y el Estado español. Estudio histórico-jurídico a través del concordato de 1851* (Madrid 1967).

sista (1854-56). La constitución aprobada en 1855, pero nunca puesta en práctica, aprobó la libertad de conciencia con una fórmula pintorescamente indirecta: «La nación española se obliga a mantener y proteger el culto y los ministros de la religión católica que profesan los españoles, pero ningún español ni extranjero podrá ser perseguido por sus opiniones ni creencias mientras no lo manifieste por actos públicos contrarios a la Religión» [31]. En el mismo año, la desamortización de Madoz nacionalizó algunos de los pocos bienes que permanecían todavía en manos de la Iglesia [32]. La reacción eclesiástica fue muy dura y Pío IX comentó que se había violado el concordato y se habían proferido injurias a la Iglesia y a sus derechos. La legislación eclesiástica progresista, la ruptura con Roma, la expulsión de su sede de los obispos de Osma, Barcelona y Urgel [33], señalaron el comienzo de otra oleada de persecución, aunque la Iglesia sufrió menos entre 1854 y 1856 que durante la revolución de 1834-1843 [34].

[31] S. CABEZA SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Los sucesos*... o.c., 138-142.

[32] F. SIMÓN SEGURA, *La desamortización española del siglo XIX* (Madrid 1973) 175.

[33] J. M. NADAL, *El obispo Caixal.Un gran prelado de la Edad Moderna* (Barcelona 1959).

[34] W. J. CALLAHAN, *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874* (Madrid 1978) 196-197.



CAPÍTULO V

IGLESIA Y LIBERTADES MODERNAS: «SYLLABUS»

BIBLIOGRAFÍA

AUBERT, R., «Mgr. Dupanloup et le Syllabus», en RHE, *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 51 (1956) 79-142, 471-512, 837-915; CHRISTOPHE, P., *Le Syllabus de Pie IX* (París 2000); MARTINA, G., *Pio IX (1851- 1866)* (Roma 1986); PAPA, P., *Il Sillabo di Pio IX e la stampa francese, inglese e italiana* (Roma 1968).

1. Controversias entre católicos acerca del liberalismo

A lo largo del siglo, en el seno de la Iglesia se discutió sobre la actitud a tomar con respecto al mundo moderno, a los valores surgidos de la Revolución y a la nueva mentalidad. ¿Cómo había que comportarse con las libertades modernas: políticas, de prensa, de conciencia, de cultos? ¿Era un progreso que se debía promover y defender, una situación de hecho inevitable que había que admitir con el fin de promover mejor los intereses de la Iglesia, o se trataba de un mal que era preciso combatir sin rodeos? De hecho, la situación no resultó fácil para aquellos pensadores y teólogos de mediados del XIX que trataron de asimilar las ideas de democracia, igualdad y libertad congraciándolas con el cristianismo, mediante los discernimientos y purificaciones necesarios.

En la Iglesia, amplios sectores que añoraban el pasado, que no comprendían el presente y que pensaban que nada podía ser tan beneficioso para la Iglesia como la restauración del Antiguo Régimen, reaccionaron negativamente, amparándose en consideraciones doctrinales y teológicas. Las influencias más destacadas fueron, probablemente, la de los jesuitas italianos de *La Civiltà Cattolica,* la del español Donoso Cortés y la del periodista francés Luis Veuillot, con su bien conocido periódico *L'Univers* [1].

Para estos intransigentes, la sociedad civil era «enemiga», y sólo la autoridad pontificia podía dirigir y dar normas. Lo que pretendió y, generalmente, no consiguió la pastoral del siglo XIX fue movilizar con los principios religiosos existentes las dinámicas civiles, la imparable esperanza de quienes estaban convencidos de que la ciencia y la libertad favorecían imparablemente el progreso.

[1] L. VEUILLOT, *L'illusion libérale* (París 1866).

Donoso Cortés afirmó que el nuevo orden social, lejos de liberar al hombre, sólo sustituía el absolutismo del gobierno legítimo por una dictadura aún más pesada, y denunció el antagonismo absoluto existente entre civilización moderna y cristianismo. Su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851), publicado simultáneamente en Madrid y París, produjo en todas partes honda impresión [2], pero, de hecho, no influyó.

El catolicismo intransigente y autoritario tuvo su órgano oficial en *La Civiltà Cattolica,* cuyo ideal era la restauración integral de los principios cristianos tanto en la vida individual como en la familiar, social y política, ideal que para Pío IX constituyó la tarea esencial de su pontificado. Esto en sí mismo podía resultar positivo, pero lamentablemente sus redactores confundían, a menudo, la restauración cristiana o la fidelidad católica con la política conservadora y con el mantenimiento de usos y tradiciones antiguas ya periclitadas [3] y con la intolerancia más firme.

El periodista francés Luis Veuillot, impresionado por el descenso de la práctica religiosa y el progreso de la inmoralidad, propugnaba la vuelta a la antigua unión de los poderes, espiritual y temporal. Condenaba las «libertades modernas», como causa de todos los males. Leyendo a estos autores y los documentos episcopales de la época, se concluye que se trataba de un tiempo en el que se acumulaban toda suerte de maldades y de irreligión sin mezcla alguna de bien. En realidad, tal vez, fueron capaces de juzgar la realidad, pero no supieron individuar las causas ni las posibles soluciones.

Es verdad que estos «guardianes de la ortodoxia», rechazaron sin matices los principios de 1789 manifestando un combativo espíritu partidista y cierta estrechez intelectual, pero, también, supieron discernir que el espíritu de la Revolución comportaba el rechazo de toda autoridad que estuviera por encima de la conciencia individual, limitando la soberanía de Dios en la vida social y las consecuencias de la revelación en la vida intelectual, consecuencia que algunos católicos parecían no advertir suficientemente o, al menos, no sabían contrarrestar.

[2] C. VALVERDE, «Introducción general», en *Obras completas de Donoso Cortés,* I (Madrid 1970) 28-79; B. MONSEGU, *Clave teológica de la historia según Donoso Cortés* (Badajoz 1958); J. CHAIX RUY, *Donoso Cortés, théologien de l'histoire et prophète* (París 1956).

[3] G. MUCCI, *Il primo direttore della Civiltà Cattolica* (Roma 1986) 12-23.

2. La división de los católicos en Francia

Las permanentes controversias entre católicos acerca de las libertades modernas tenían aspectos teóricos y prácticos. Roma reconoció de hecho, obligada por la situación política, que las circunstancias podían condicionar la decisión a tomar. Así, mientras se condenaba formalmente la legislación liberal en el Piamonte, era tolerada en Bélgica y era apreciada en países de minoría católica, como, por ejemplo, en los Estados Unidos, en Inglaterra o en los Países Bajos. Sin embargo, tales orientaciones cambiantes desconcertaban a los más conservadores, que pretendían soluciones teóricas coherentes que gozaran de validez universal.

Las antiguas discusiones sobre la sociedad cristiana ideal, que habían pasado a segundo término desde la condenación de Lamennais, se reavivaron en Francia con motivo de la Ley Falloux, sobre la libertad de educación, cuando sus defensores y adversarios llevaron la discusión al terreno de los principios universales. Además, muchos de estos grupos tenían influencia más allá de las fronteras de Francia [4], con lo que las discusiones y los enfrentamientos se prolongaban y extendían más de lo deseable.

A diferencia de Montalembert, que confiaba sin restricciones en la libertad tanto del Estado como de la Iglesia, Dupanloup, obispo de Orleáns, optaba por un liberalismo relativo: en el fondo apuntaba, al igual que los obispos belgas o alemanes, a crear una cristiandad modernizada en la cual las libertades se concibieran como garantías de la actividad de la Iglesia. Sin embargo, Dupanloup fue considerado por toda la prensa ultramontana como el líder eclesiástico del partido católico liberal, mientras que otros católicos más abiertos y consecuentes le reprocharon su inconsecuencia, precisamente porque se negaba a aplicar con coherencia los principios liberales a todas las circunstancias.

El grupo de clérigos inspirado por Maret, decano de la Facultad de Teología de la Sorbona, sostenía un liberalismo más lineal y coherente. Proclamaban que era necesaria una profunda reforma eclesial capaz de remover los tradicionales obstáculos que restringían la libertad, y liberar a la investigación de los científicos católicos del garrote estrangulante del Santo Oficio y del Índice, no ocultando su convicción de que el poder temporal del papa había llegado a ser más perjudicial que provechoso para su misión espiritual. En cuanto a las relaciones de la Iglesia con el Estado, se adherían a una concepción del Estado moderno, basada en los principios de 1789

[4] M. Ozouf, *L'École, l'Église et la République* (París 1982); G. Cholvy, *La religion en France* (París 1991) 69-83.

que, según Maret, «bien entendidos, brotaban tanto del cristianismo como de la razón filosófica», y juzgaban los concordatos como un medio de colaboración entre ambas instituciones. Estas ideas, consciente o inconscientemente, eran las que sostenían la mayor parte de la burguesía católica y, desde luego, un grupo de sacerdotes dispuestos a establecer puentes entre la Iglesia y los principios políticos y sociales modernos [5].

A éstos se oponían con agresividad los que se autodesignaban *catholiques tout court* (católicos sin más), que trataban de mantenerse fieles a las posiciones romanas, reforzando incluso su dureza. Fieles al tradicionalismo contrarrevolucionario, no discernían la parte de verdad que pudiera haber en los principios liberales y tendían a enjuiciar las decisiones políticas desde principios absolutos, sin permitir de ninguna manera posibles adaptaciones, aunque no faltaban sangrientas contradicciones, como cuando Pío IX expresó con su espontaneidad habitual: «Nosotros queremos la libertad de religión cuando somos minoría, pero no la admitimos donde somos mayoría».

El líder del grupo era en Francia Mons. Louis Pie, obispo de Poitiers, que estigmatizaba al naturalismo que excluía a Dios y a la Iglesia de los intereses de este mundo. Inspirado especialmente por el benedictino Guéranger, desarrolló un sobrenaturalismo político que postulaba, además de la renovación de la fe de los individuos y de las familias, la cristianización del Estado y de las instituciones oficiales. En España sobresalió Ramón Nocedal y en Italia una vez más *La Civiltà Cattolica.*

Estas ideas fueron propagadas e intensificadas, sin distinciones ni matices y con juicios muchas veces injustos sobre aquellos católicos que pensaban de otra manera, por algunos publicistas, entre los que destacaba Veuillot desde la redacción de *L'Univers,* un periódico que se convirtió en la biblia para buen número de franceses y de españoles. Veuillot condenaba sin paliativos la civilización moderna, con intransigencia y sarcasmo; y aunque los obispos guardaban distancias respecto a este periodista que pretendía darles lecciones de ortodoxia, pronto se convirtió en el oráculo del clero de provincias, influyendo de manera desmedida en la marcha del catolicismo francés, de la misma manera que *El Siglo Futuro* influyó en el clero español y *La Voce della Verità* o *Frusta* en el clero italiano [6].

[5] G. BAZIN, *Vie de mgr. Maret,* 3 vols. (París 1891-1892).
[6] F. MALGERI, *La stampa a Roma dal 1870 al 1915* (Brescia 1965).

3. El catolicismo liberal en otros países

En Bélgica el cardenal Sterckx, arzobispo de Malinas, y los canonistas de Lovaina, sin ignorar los problemas existentes, subrayaron las notables ventajas que el liberalismo había aportado a la Iglesia, sobre todo en relación con su independencia y autonomía respecto a la autoridad civil.

En Italia la conciliación entre liberalismo y fidelidad a la fe católica se hizo más difícil por la llamada «cuestión romana», pues mientras los partidarios de la unidad italiana se aliaron, a menudo, con la izquierda anticlerical, hubo otros que ante las medidas del gobierno de Turín, manifiestamente lesivas para los derechos de la Iglesia [7], mantuvieron una dura e indiscriminada reacción contra el liberalismo, por moderado que fuese. Esta corriente, mirada complacientemente por Roma, fue extendiéndose y terminó ganando a la mayoría del clero y de los católicos militantes [8]. Esta mentalidad intransigente se fundamentaba en algunas convicciones consideradas irrenunciables: defensa del papado y de sus derechos, incluidos los temporales; odio a toda revolución juzgada como engendro del diablo; rechazo de cualquier forma de liberalismo por ser enemigo de Dios y de la Iglesia; confianza exclusiva en los medios religiosos, dado que la política era origen de todo mal [9].

Sin embargo, el espíritu católico liberal estuvo presente en muchos creyentes sinceros como Manzoni, Minguetti, Rosmini, Cantú Capocelatro, etc. Todos ellos pensaban que la Iglesia debía adaptarse a las nuevas exigencias; ahora bien, esta adaptación significaba para unos una neta distinción entre religión y política y la supresión de ciertos privilegios arcaicos, a pesar de la protesta de la Santa Sede, mientras que para otros comportaba la separación de la Iglesia y del Estado e, incluso, la renuncia del poder temporal de los papas.

En Alemania la situación era muy diferente, ya que las leyes y las libertades liberales beneficiaban a la Iglesia, y la vida social se inspiraba en principios cristianos. Los católicos militantes, fortalecidos por la experiencia de Prusia desde 1848, reconocían las ventajas religiosas de las libertades constitucionales, que ciertamente no condenaban como libertades de perdición, aunque dirigían violentos ataques contra el carácter anticristiano del liberalismo ideológico. Esta

[7] Con el nuevo código civil (1866) y las leyes de julio 1866 y agosto 1867 se nacionalizó el patrimonio inmobiliario eclesiástico, con la única excepción de los beneficios parroquiales. Muchas congregaciones religiosas vieron limitada o suprimida su actividad. Se introdujo el matrimonio civil y no fueron reconocidos los efectos civiles del matrimonio religioso. Todas estas medidas fueron aplicadas inilateralmente.

[8] P. Scoppola, *Chiesa e Stato nella storia d'Italia* (Bari 1967) 209-214.

[9] J. M. Laboa, *El integrismo. Un talante limitado y excluyente* (Madrid 1986).

posición moderada, expuesta por Ketteler en su obra *Libertad, autoridad e Iglesia* (1862), fue sostenida por la gran mayoría de los católicos alemanes, incluso en la época del *Syllabus,* cuando sólo perturbaban la unidad algunas voces extremistas de la derecha (entre otros, los jesuitas austriacos) y de la izquierda (los del grupo de Döllinger). Serán estos quienes exigirán la necesaria libertad del científico y del investigador ante la autoridad eclesiástica.

En Inglaterra, en 1848, un grupo de intelectuales reunido en torno al convertido Simpson fundó la revista *The Rambler,* con el fin de reaccionar adecuadamente contra la inferioridad intelectual del catolicismo inglés. Desde entonces, no pocas veces, esta revista defendió una cierta autonomía de los seglares en la Iglesia [10]. Esta actuación se acentuó todavía más cuando John Acton asumió su dirección en 1859. Era discípulo de Döllinger, y en él se encarnó durante 15 años el liberalismo católico inglés [11]. Se autodefinía como «un hombre que ha renunciado a todo lo que en el catolicismo es incompatible con la libertad, y en política, con la fe católica» [12]. La actitud independiente de la revista en el tema de la libertad de los eruditos católicos, de la cuestión romana y de otros numerosos problemas eclesiásticos provocó la reticencia y el rechazo del arzobispo Manning, apoyado con fervor por Ward, émulo de Veuillot en Inglaterra, en su revista *The Dublin Review.*

Una de las consecuencias más lamentables de estas controversias fue el hecho de comprometer en ellas a Newman, que había permanecido completamente alejado del liberalismo religioso (y también del político), pero que se había esforzado en vano en actuar como mediador entre dos actitudes que no tenían ganas ni disposición de entablar un diálogo clarificador [13]. Un artículo suyo sobre el papel de los católicos en la Iglesia le valió la desconfianza de la jerarquía y de los católicos más conservadores [14] y los reproches de Roma. Una vez más, no se trató de doctrinas equivocadas, sino de un clima enrarecido en el que era más frecuente la sospecha y la recriminación que la concordia y el acompañamiento.

[10] D. McElrath, *Richard Simpson, 1820-1876* (Lovaina 1972) 41-61.

[11] D. Mathew, *Lord Acton and his times* (Londres 1968).

[12] *The correspondence of Lord Acton and Richard Simpson,* 2 vols. (Cambridge 1971); E. S. Purcell, *Life of Cardinal Manning,* II (Nueva York 1973) 384.

[13] I. Kerr, *John Henry Newman. A biography* (Oxford 1988) 472-489.

[14] J. H. Newman, *Sulla consultazione dei fedeli in materia di dottrina* (Brescia 1991).

4. Tensiones en la teología alemana

En los países germanos más que en ningún otro país se dio la tensión entre libertad intelectual y magisterio eclesiástico y entre el derecho y la capacidad de las elites intelectuales a profundizar y reflexionar con mayor libertad sobre los orígenes y el desarrollo de la doctrina católica y la preocupación de la jerarquía de defender a los católicos menos preparados del desconcierto y de las dudas producidas por las nuevas teorías y por los nuevos descubrimientos. Por otra parte, fue en Alemania donde se produjo la renovación más importante de las ciencias eclesiásticas, tanto en filosofía como en teología y en historia de la Iglesia.

En Alemania y Austria no habían desaparecido las preocupaciones teológicas producidas durante el segundo cuarto de siglo por la obra de Hermes y de Günther. Prueba de ello fue el entusiasmo duradero por las ideas de Günther y el éxito de la enseñanza de Kuhn en Tubinga. Pero desde mediados de siglo las ciencias eclesiásticas dieron más importancia a los métodos históricos. Esta evolución se vio acelerada por las preocupaciones apologéticas de quienes tenían que responder a las tesis y afirmaciones de los exegetas radicales y de los historiadores protestantes, que ponían en tela de juicio numerosas afirmaciones teológicas tradicionales, aunque el trabajo de los católicos en el campo bíblico, siendo meritorio, quedó muy por debajo del que hacían los protestantes. En cambio, la historia de los dogmas y la historia de la Iglesia conocieron un florecimiento notable, tanto en Tubinga, donde Hefele elaboró su monumental *Historia de los concilios,* como en el grupo de la revista *Theologische Quartalschrift,* que utilizó brillantemente los nuevos métodos críticos para describir las etapas del progreso del pensamiento cristiano. Múnich, con Döllinger, consiguió un florecimiento notable de los estudios e investigaciones, sobre todo, históricas.

Döllinger (1799-1890) y sus colegas universitarios deseaban liberar a los intelectuales católicos del complejo de inferioridad frente a los protestantes y racionalistas, enseñándoles a competir con armas iguales y convencidos de la necesidad de una libertad científica total, fuera de las escasas cuestiones en que estaba en juego el dogma. Estaban convencidos de que de esta manera la Iglesia recuperaría el influjo sobre el pensamiento contemporáneo, de la misma manera que lo estaba consiguiendo en el plano político y social.

Pero parte del clero alemán y, en primer lugar, el obispo de Maguncia, Ketteler, pensaban sobre todo en la importancia del pueblo católico, cuyas convicciones cristianas, fortalecidas con la ayuda de un clero piadoso y dinámico, esperaban convertir en un podero-

so movimiento de asociaciones disciplinadas, dispuestas a transmitir las consignas de la jerarquía a los diversos sectores de la vida ordinaria. Más preocupados por tener sacerdotes buenos que por tenerlos eruditos, los partidarios de esta tendencia eran decididamente hostiles al sistema germánico, que obligaba a los clérigos jóvenes a estudiar en las facultades de teología anejas a las universidades del Estado, y deseaban sustituirlas por seminarios diocesanos más fácilmente controlables. Muchos de ellos deseaban también sustraer a los jóvenes laicos del ambiente de esas universidades, más plurales y libres, a menudo con notable influencia protestante y racionalista, y preconizaban la creación de universidades católicas dirigidas por los obispos. Buscaban una formación coherente y homogénea, aun a costa de permanecer en guetos no relacionados con la variopinta y plural sociedad existente en su entorno. En estos seminarios de segura formación clerical se fue imponiendo un ultramontanismo germánico, tanto en el ámbito de la teología como en el del derecho, netamente contrario a los canonistas josefinistas y a las ideas de Iglesia nacional alemana, que, aun siendo más mitigado que el ultramontanismo francés, llegó a conformar un sólido partido romano, reforzado por los *germaniker,* sacerdotes que habían estudiado en Roma y que volvían a sus países con todas las costumbres romanas.

La condena de la obra de Gunther, y la inclusión en el Índice de otras muchas obras de autores alemanes, acentuó los mutuos recelos entre Roma y los teólogos alemanes. Döllinger vio disminuir la aceptación de su obra entre los católicos más conservadores y acusó a Roma de marginar a personas de valía científica, mientras premiaba y confiaba en incompetentes más adictos. No obstante, con la intención de reconciliar a las distintas tendencias, preparó en Múnich, con el beneplácito de su arzobispo, un Congreso de eruditos católicos (1863). Pero su discurso de apertura, *Pasado y presente de la teología católica,* una especie de declaración de los derechos de la teología, en el que acusó a la escolástica de carecer de sentido histórico, pidió absoluta libertad para la investigación, exigió a los ultramontanos el abandono de su costumbre de denunciar a aquellos con quienes no estaban de acuerdo, y reclamó para los teólogos un papel paralelo al magisterio ordinario, no hizo sino acrecentar la discordia y aumentar las suspicacias. Pío IX, avisado por el nuncio y los adversarios de Döllinger, y por tanto contrariado ya antes de la celebración del congreso, dirigió un mensaje al arzobispo de Múnich en el que sorprendentemente acusaba a los reunidos de haberse congregado sin mandato de la jerarquía, al tiempo que recordaba que todo sabio católico debía someterse a las definiciones solemnes y al magisterio ordinario, así como a las decisiones de la Curia romana y a la

enseñanza común de los teólogos [15]. A partir de este momento, la polémica, la desconfianza y las sospechas mutuas se recrudecieron.

5. El *Syllabus:* Génesis del documento

La legislación anticlerical de los liberales, allí donde detentaban el poder, agravó estas tensiones y enfrentamientos. En los círculos católicos más tradicionales se llegó a la conclusión de que existía una íntima conexión entre los principios de 1789 y el deterioro de los valores tradicionales en el orden social, moral y religioso.

La idea de una condenación conjunta de todas las ideas dominantes en la sociedad moderna, que eran estimadas deletéreas, surgió en el concilio provincial de Spoleto (1849), cuyo animador fue el Card. Pecci, más tarde León XIII. Esta idea fue recogida con entusiasmo por *La Civiltà Cattolica* y pronto encontró amplia aceptación en los círculos más tradicionales.

En un primer momento se pensó en unir esta condenación a la definición de la Inmaculada Concepción, con el fin de señalar que los errores modernos provenían de la negación del orden sobrenatural. Abandonado el proyecto, se realizaron diversos intentos de concretar y señalar un conjunto de errores. Sin embargo, Pío IX estuvo más conforme con una lista de 85 proposiciones condenadas por Mons. Gerbert, obispo de Perpignan, en una carta pastoral, y una comisión de teólogos se encargó de hacer las correcciones necesarias en función de un futuro documento pontificio.

Pasó el tiempo y no se hizo nada, pero el tema adquirió de nuevo actualidad a fines del verano de 1863 con motivo del discurso de Montalembert en el Congreso de Malinas [16], cuando proclamó el ideal de una «Iglesia libre en un Estado libre», y del discurso pronunciado por Döllinger en la reunión de teólogos de Múnich del mismo año. Ambos discursos alarmaron a los círculos romanos y a quienes padecían la persecución de la Iglesia por parte de los gobiernos liberales, sobre todo el italiano. Éstos veían en el liberalismo católico el mayor peligro para la Iglesia, en cuanto se encontraba en su interior, y las quejas y las denuncias abundaron en Roma.

Por otra parte, la notable difusión de la *Vie de Jésus* de Renan, las violaciones de los derechos de la Iglesia en México y Polonia, y la

[15] «Tuas libenter», en *Pii IX Acta,* III, 638ss. Un buen comentario de la encíclica en J. R. Boyle, «The "ordinary magisterium": History of the concept»: *Heythrop Journal* 20 (1979)380-398 y 21 (1980) 14-29.

[16] R. Aubert, «L'intervention de Montalembert au congrès de Malines en 1863»: *Collectanea Mechliniensia* 35 (1950) 524-551; O. Giacchi, *Il significato storico di Montalembert* (Milán 1963).

Convención de septiembre de 1864 entre Napoleón III y Cavour, jefe del Gobierno del Piamonte, por la que Napoleón III retiraba su apoyo al papa en su contencioso con el reino de Cerdeña, decidieron a Pío IX a acelerar la publicación de un documento que condenase las que consideraba causas de la penosa situación eclesial.

El papa y su entorno optaron finalmente por redactar un texto a base de proposiciones extraídas de los documentos y alocuciones del propio pontífice, que fuera acompañado de una encíclica explicativa. El catálogo fue redactado principalmente por el religioso barnabita Bilio, de no grandes luces, pero muy estimado por el papa, quien le hizo más tarde cardenal [17]. Este catálogo, denominado *Syllabus errorum,* y la encíclica *Quanta cura* fueron publicados el 8 de diciembre de 1864, diez años después de la proclamación del dogma de la Inmaculada.

La encíclica precisaba sistemáticamente la postura pontificia ante el conjunto de ideologías, credos, doctrinas y tendencias del mundo y de la cultura moderna, aunque hay que reconocer que el texto definitivo no es claro ni en cuanto a las tesis condenadas ni en cuanto al significado exacto de la condenación. Sin embargo, aunque resulte paradójico, nunca un papa había hablado con tanta claridad. Mientras que la encíclica *Quanta cura,* con el estilo habitual de las encíclicas, sólo fue leída en los ambientes eclesiásticos, el *Syllabus* fue fácilmente comprendido por cuantos lo leyeron. En efecto, estaba redactado en frases breves, llamativas, fácilmente comprensibles para los no iniciados. El documento que más atención y más rechazo ha provocado entre los no cristianos fue el primer documento pontificio escrito en un estilo moderno, periodístico.

6. Contenido del *Syllabus*

El *Syllabus* contiene 80 proposiciones divididas en diez capítulos que se pueden agrupar en cuatro capítulos fundamentales. El primer grupo de errores (prop. 1-18) se refiere al panteísmo, naturalismo, racionalismo absoluto, que negaba la divinidad de Jesucristo; racionalismo moderado (errores de A. Gunther), indiferentismo, latitudinarismo, socialismo, que subordina la familia al Estado; comunismo, sociedades secretas, sociedades bíblicas y sociedades clérigo-libera-

[17] G. MARTINA, *La confutazione di Luigi Bilio ai discorsi di Montalembert a Malines nell'agosto 1863. Un passo decisivo verso il Sillabo* (Erlangen 1995); ID., «Nuovi documenti sulla genesi del Sillabo»: *Archivum Historiae Pontificiae* 6 (1968) 319-370.

les. A este grupo se puede añadir la prop. 22, que habla sobre la obligación de los intelectuales de obedecer al magisterio ordinario.

El segundo grupo (prop. 19-55 y 75-75) se refiere a los errores relativos a la naturaleza de la Iglesia y del Estado y a las relaciones entre ambos poderes. Destacan las proposiciones 19 y 39, que reafirman la absoluta autonomía de la Iglesia por su propia naturaleza, la subordinación del Estado a la ley moral, y la existencia de derechos anteriores e independientes al Estado. Consecuentes con estos principios, se rechazan las doctrinas galicanas y jurisdiccionalistas sobre la subordinación de la Iglesia al Estado, se enumeran los abusos cometidos por los gobiernos, como el monopolio estatal de la escuela, una de las reivindicaciones del Estado moderno, y se rechaza el principio fundamental del liberalismo sobre la separación entre la Iglesia y el Estado. Las proposiciones 75 y 76 tratan de forma sumaria sobre el poder temporal del papa.

El tercer grupo (prop. 56-74) señala los errores sobre ética natural y sobrenatural. Condena la moral laica, que pretende salvar la distinción entre el bien y el mal, el utilitarismo y la separación entre sacramento y contrato en el matrimonio.

El cuarto grupo (prop. 77-80) fue el que suscitó mayor estupor y rechazo en la opinión pública. En ellas se propugna que la religión católica debe ser considerada como religión de Estado, con exclusión de otros cultos, y se condena la libertad de culto y la plena libertad de pensamiento y de imprenta. Es decir, condena algunos de los principios fundamentales de la sociedad moderna, los principios de 1789. El talante del documento queda claro con la condena de la última proposición, es decir, la que afirma que «el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse con el progreso, con el liberalismo y con la cultura moderna».

Esta proposición, por su carácter radical y su formulación ambigua, podría emparejarse con la conclusión de la bula *Unam Sanctam*, «hasta el punto de que se presenta como la conclusión lógica y coherente de un proceso secular en el que se consuma el abismo existente entre la Iglesia y el mundo moderno» [18].

7. Consecuencias del *Syllabus*

Desde el primer momento este documento chocó con la mentalidad y la sensibilidad dominante. Para los enemigos de la Iglesia, se trató del grito de un agonizante. Laicidad y secularización, por una

[18] G. MARTINA, *La Iglesia, de Lutero a nuestros días*, III (Madrid 1974). En estas páginas sigo en buena medida su presentación del *Syllabus*.

parte, e integrismo, por otra, chocaron porque no existió ningún de-
seo de diálogo, aunque la división de pareceres en el interior de la
Iglesia fue inmediata, demostrando que ésta no era tan unánime
como podía parecer. Por un lado, los gozosos católicos intransigen-
tes entendían que la condena se extendía a todas las libertades, a
todo tipo de liberalismo, incluso el católico; y por el otro extremo
los radicales entendían lo mismo, concluyendo que, dada la condena
global de la cultura moderna, esa cultura y ciencia no tenían ya nece-
sidad de aprobación eclesiástica o de cualquier relación con ella [19]
El *Syllabus* demostró que en Roma no contaba para nada el diálogo
con los que no eran católicos, ni se aceptaba o comprendía el modelo
de sociedad que se estaba construyendo. Los católicos liberales, por
su parte, quedaron desconcertados y confusos, ya que todos sus es-
fuerzos por conciliar catolicismo y liberalismo, durante tantos años
parecían caer por tierra y ser desautorizados.

Por otra parte, integristas y liberales se encontraron más solos, ya
que la descristianización progresaba con celeridad, aunque esta des-
cristianización suponía, a menudo, una cristianización incompleta o
parcial. Tampoco la burguesía era tan compacta: unos se radica-
lizaron aún más y otros volvieron a las prácticas religiosas de su
juventud.

Los gobiernos de inspiración liberal se alarmaron, por cuanto el
Syllabus condenaba los principios en que se basaban las constitucio-
nes de los diversos países, e intentaron impedir la difusión del docu-
mento. La violencia de las reacciones llevó a algunos obispos a reali-
zar aclaraciones y matizaciones, con el fin de suavizar el talante del
documento. El Secretario de Estado, Antonelli, y otros miembros de
la curia declararon que el papa no había pretendido condenar las es-
cuelas públicas y el P. Curci, desde *La Civiltà Cattolica,* divulgó la
distinción entre «tesis e hipótesis» en relación a la libertad de con-
ciencia y cultos: la sociedad civil puede tolerar, según las circunstan-
cias, los cultos no católicos, aunque no se puede admitir la tesis se-
gún la cual tal tolerancia constituye el régimen político ideal [20]. Esta
distinción, que hoy nos parece casi farisaica, se convirtió en clásica.

En medio de la consternación y desconcierto general, apareció el
opúsculo de Dupanloup [21] *La Convention du 15 septembre et
l'Encyclique du 8 décembre,* que tuvo notable acogida y la aproba

[19] En este contexto se produce la primera condenación solemne del papa contra
la masonería, la *Multiplices inter* (25 de septiembre de 1865). S. Exposito, *La Chiesa
in conflitto col mondo. La Santa Sede, la Massoneria e il radicalismo settario* (Roma
1979).

[20] A. Borrás, *La libertad religiosa en el concilio y el «Syllabus»* (s.l. 1965).

[21] Ch. Marcilhacy, *La diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de Mgr. Dupanloup*
(París 1962).

ción por escrito de 600 obispos. Al poner el documento en relación con la Convención de septiembre, conseguía presentar a Pío IX como víctima de las libertades modernas, más que como enemigo. Señalaba, además, que el sentido de las proposiciones había que deducirlo del tenor de los documentos de donde estaban extraídas, ya que una misma proposición podía ser condenada en su carácter absoluto, y podía ser aceptada en su formulación moderada. Es decir, ofreció las reglas indispensables de interpretación para una mejor comprensión del texto romano, explicando el sentido último de las proposiciones. Desde esta perspectiva se debía entender la proposición 80, que condenaría más bien un laicismo hostil, sin que, en ningún caso, condenase el mundo y la civilización moderna.

Dupanloup se acogió también a la distinción entre tesis e hipótesis, propuesta por *La Civiltà Cattolica,* para interpretar las proposiciones 77-79, referentes a la libertad de culto y a la confesionalidad del Estado [22]. Visto este caso, parece conveniente insistir en este punto: los documentos eclesiásticos, y éste resulta paradigmático, a menudo están redactados con una «clave» imposible de leer por los no iniciados. El *Syllabus* es un documento escrito en lenguaje corriente, pero que debía ser leído teniendo en cuenta tantos registros, reservas y matices, que sólo podían conocerlos los expertos. Se trató, en realidad, de un diálogo de sordos.

El opúsculo de Dupanloup constituyó para los integristas una tergiversación del *Syllabus* y una interpretación minimalista. El obispo de Orleáns les respondió con un breve de felicitación de Pío IX. Los intransigentes franceses, como Veuillot y Pie, y los jesuitas alemanes, desde la revista *Stimmen aus Maria Laach,* opusieron una interpretación maximalista, tal como se manifestó en el libro *El liberalismo es pecado* (1884), del presbítero Sardá y Salvany, verdadera biblia de los integristas europeos [23]. Lo más curioso del caso es que estos intransigentes contaban también con el respaldo del papa, probablemente el más sincero. Se trataba, una vez más, de la manifestación de la íntima contradicción de la que nunca pudo librarse del todo Pío IX [24], aunque no cabe duda de que entre la apertura y la intransigencia siempre terminaba por predominar la última, tanto en el ánimo del papa como en la realidad eclesial.

De todas maneras, gracias a la interpretación de Dupanloup, y a su distinción entre el ideal y la realidad, el liberalismo católico pudo

[22] R. AUBERT, «Monseigneur Dupanloup et le Syllabus»: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 51 (1956) 78-142, 471-512, 837-915.

[23] El periódico *Pensamiento Español* escribía el 10 de enero de 1865: «Nuestra fe única es estigmatizar como anticatólico el liberalismo, el progreso y la civilización moderna. Nosotros condenamos como anticatólicos estos abortos del infierno».

[24] G. MARTINA, *Pio IX (1851-1866)* (Roma 1986) 355.

mantener sus posturas durante años y conciliar la fidelidad a la Igle
sia con su aceptación de las libertades, aunque no pudieron evitar la
permanentes acusaciones de los intransigentes y las polémicas susci
tadas sobre su mayor o menor fidelidad al magisterio eclesiástico.

El influjo negativo de este documento en la vida de la Iglesia
lo largo del siglo siguiente ha sido considerable. En el ámbito cul
tural occidental, que ha juzgado el documento como una declara
ción de guerra, ha constituido el punto de referencia obligado e
toda controversia con la Iglesia. No cabe duda de que el talante de
Syllabus, puramente condenatorio y negativo, respondía al talant
y a la situación concreta de Pío IX. En este sentido, la crisis del do
cumento comenzó con el inicio del pontificado de León XIII, aun
que el auténtico *antisyllabus* fue la constitución *Dignitatis huma
nae* del Vaticano II.

En el interior de la Iglesia este documento ha pesado como un
losa, al respaldar y dar alas a la mentalidad más integrista [25], con me
nos capacidad de diálogo, y más influyente en los órganos deciso
rios. Para ellos, su autoridad magisterial permaneció intacta con e
paso de los años, y el cambio de apreciación ha sido considerad
como el fruto y el exponente de la negativa evolución eclesial con
temporánea [26]. Se puede concluir que la Iglesia, a medida que pasa e
tiempo, va descubriendo y apreciando los diversos aspectos de la
realidades, lo que, unido a la constante evolución de la misma reali
dad, le permite o le impone tomar, en cada caso y época, actitude
diversas. Desde esta perspectiva se debe entender el significado
valor del *Syllabus,* en cuanto producto de una situación muy deter
minada y especialmente conflictiva, y, tal vez, como exponente de l
falta de sensibilidad por captar en un momento determinado los sig
nos de los tiempos [27]. Toda la época contemporánea ha constituid
un reto al cristianismo de cómo desengancharse del mundo acomo
dándose, al mismo tiempo, a sus exigencias. El *Syllabus,* ciertamen
te, no lo consiguió.

[25] J. M. Laboa, *El integrismo, un talante limitado y excluyente* (Madrid 1985
20-25.

[26] L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint Sièg*
(París 1928) 139-157; P. Hégy, *L'autorité dans le catholicisme contemporaine d*
Syllabus à Vatican II (París 1975).

[27] A. Quacquarelli, *La crisi della religiosità contemporanea, dal Sillabo a*
Concilio Vaticano (Bari 1946).

CAPÍTULO VI

CRISTIANISMO Y PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

BIBLIOGRAFÍA

AUBERT, R., *La teología del siglo XX,* 2 vols. (Madrid 1972-1974); BOLAND, A., *La crise moderniste hier et aujourd'hui: un parcours spirituel* (París 1980); CÓZAR, J., *Modernismo teológico y modernismo literario: cinco ejemplos españoles* (Granada 1995); HAYEN, A., *Bibliographie blondélienne* (Messina 1953); HOCEDEZ, E., *Histoire de la théologie au XIXe siècle,* 3 vols. (Bruselas 1947-1952); LOISY, A., *Mémoires,* 3 vols. (París 1930-1931); VILANOVA, E., *Historia de la teología cristiana,* 3 vols. (Barcelona 1987); WAL, A., «Sguardo sul movimento tomista nel secolo XIX fino all'enciclica *Aeterni Patris»: Aquinas* 8 (1965) 351-379.

La permanente revolución de ideas y de estructuras del siglo XIX tuvo lugar al margen de la Iglesia católica, de forma que la participación de los católicos en las tareas del saber humano fue inferior y, sobre todo, menos institucional que la de los siglos anteriores. Dadas las circunstancias, difícilmente pudo haber sido de otra forma. Aunque no hay que olvidar que tras el derrumbamiento de tantas organizaciones y estructuras eclesiales hubo meritorios intentos de recuperación, las dificultades resultaron invencibles. Además, las universidades católicas, las abadías, las grandes órdenes religiosas, que en otro tiempo fueron hogar de la ciencia cristiana, habían desaparecido o se encontraban en situación precaria. Por otra parte, el clero parroquial era escaso, tenía una formación intelectual deficiente y, a menudo, no fue capaz de atender adecuadamente las tareas de culto y enseñanza.

El rechazo de la Revelación por parte del pensamiento ilustrado tuvo su traducción en todos los ramos de la ciencia. El sistema tradicional de exposición y explicación de las verdades reveladas y de los fundamentos racionales en que parecía descansar su valor fue el punto de mira de un ataque metódico y permanente. El pensamiento del siglo XIX se ha confrontado con la Revelación en el terreno de la ciencia, fundamentalmente, de dos maneras: con la especulación racional y con la crítica histórica de los textos de la Biblia, y su centro de elaboración principal fue Alemania.

1. Filosofía y teología

La gran ofensiva contra la religión del siglo XVIII se desarrolló en nombre de la razón, y a ella acudían los adversarios del pensamient religioso tradicional, aunque sin tener en cuenta que, también, la f consideraba a la razón como su mejor parte. Pero el nuevo siglo re conoció también la potencia del sentimiento, de la intuición y d otros modos de conocimiento que no se reducían necesariamente a l razón, de forma que las oscuridades de la fe, para no pocos pensado res, en lugar de constituir un obstáculo, se convirtieron en motivo su plementario de atracción. «Nada hay bello, dulce, grande en la vid sino las cosas misteriosas», proclamaba Chateaubriand, y Schleier macher, el conocido teólogo protestante liberal, le hacía coro: «M religión es toda religión del corazón; en mi corazón no hay sitio par ninguna otra». Para estos representantes de una mentalidad, a menu do, mal llamada no ilustrada, la fe parecía dominarlo todo, sin traba y, sobre todo, sin complejos [1]. En muchos autores, pareció estable cerse un difícil y no bien explicado contraste entre razón y corazón Probablemente, fue Newman, en su *Gramática del asentimiento* quien mejor expuso los datos del problema.

Por otra parte, casi todas las especulaciones teológicas giraban en torno a las relaciones existentes entre el orden sobrenatural y el natu ral, problema planteado y agudizado por la ofensiva racionalista y no siempre bien explicado por los teólogos. El pensamiento cristiano más representativo o más creativo del período, sobre todo en el mun do protestante, fue liberal, antidogmático y humanista. En el mundo católico, sin embargo, los teólogos se centraron de manera bastante sistemática en las relaciones entre la razón y la fe, aunque, a menu do, el método excesivamente escolástico desvirtuó el tratamiento.

En el campo de la teología moral lo más sobresaliente fue el re troceso del jansenismo. Recordemos que con la aprobación de los principios morales más equilibrados de San Alfonso M.ª de Ligorio por parte de Pío VII en 1803, se manifestó con claridad no sólo la profunda evolución que se estaba produciendo a principios del siglo XIX en las ideas morales y antropológicas, sino también por dónde iban las tendencias dominantes en la jerarquía eclesiástica y en los principales centros de estudios eclesiásticos. Más adelante con Pío IX la teología moral de San Alfonso conseguirá su difusión má xima en la Iglesia, no sólo por motivos estrictamente doctrinales, sino, también, por la sintonía de este papa con la devoción mariana, el ultramontanismo y el talante popular del santo napolitano [2].

[1] A. DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine* (París 1965) 155.
[2] B. G. WORRALL, *The Making of the Modern Church* (Londres 1958) 5.

2. Pensadores críticos de la religión

Los filósofos del siglo XIX observaron el cristianismo como objeto de investigación histórica y de sistemática reflexión crítica. De hecho, para los teólogos católicos, la eliminación de Dios del campo de la ciencia humana constituía el axioma fundamental de la filosofía moderna. La escuela especulativa elaboró una filosofía nueva que trató de eliminar de su horizonte de pensamiento el hecho y el concepto de Revelación. Colocaba el principio de todo conocimiento en las formas subjetivas de la intuición, y desdeñaba toda posibilidad de comunicación objetiva cierta entre Dios y el hombre, estableciendo a priori la inverosimilitud tanto de la Revelación sobrenatural como de los medios de comprobarla.

Este planteamiento filosófico tuvo una incidencia directa en el tema religioso. Kant, el filósofo más influyente del siglo, al señalar los límites del conocimiento llegó a la conclusión de que todo conocimiento metafísico, incluido el conocimiento de Dios, era imposible, dado que todo nuestro conocimiento brota de la experiencia, aunque no termina en ella, ya que la estructura general del conocimiento nos es dada por el poder de la mente humana, pero ni la razón ni la experiencia pueden producir conocimiento por sí mismas.

Para Kant, las clásicas pruebas racionales de la existencia de Dios tenían que ser abandonadas. Este rechazo del conocimiento de Dios dejaba espacio a la fe. Dios, aunque incognoscible, era necesario (postulado) para la razón práctica, porque era un presupuesto necesario de nuestra conciencia moral. Es decir, declaraba que la teología natural resultaba imposible, pero propuso lo que llamó teología moral. Esta vía llevaba a la «fe racional», es decir, al convencimiento de que los deberes eran mandamientos divinos.

Kant nos ofreció su distinción entre la razón pura y la razón práctica, y entre el conocimiento y la fe. Afirmó que en cuanto al conocimiento —la razón pura teórica— el tema religioso no podía alcanzar conclusiones, aunque sugirió que la vida humana no se contenta ni se ciñe sólo al conocimiento. El hombre actúa también con fe o creencias —razón práctica— y en ese ámbito la religión es una posibilidad. En Kant se daba un desplazamiento significativo de lo que podríamos denominar el lugar propio de la experiencia de Dios, que pasa del mundo a la conciencia [3]. La razón pura práctica, al imponer

[3] «Dios vuelve a encontrar cabida en la filosofía, pero sólo como postulado de la razón práctica. Para la razón práctica es moralmente necesario admitir la existencia de Dios, no como fundamento de la moralidad, ya que ésta descansa exclusivamente en la autonomía de la razón, sino como condición de posibilidad de la realización del bien supremo. Para saber qué es moral no necesito a Dios, pero sí lo necesito para ponerla en práctica»: E. VILLANOVA, o.c., 258, obra que sigo en este capítulo.

su ley a la voluntad, exige también las condiciones indispensables para su cumplimiento. Estos postulados son la inmortalidad, la libertad y la existencia de Dios.

Kant no niega la posibilidad de una revelación, pero no la cree necesaria para la religión. Por ello, en realidad, relativiza las diferencias entre los distintos credos religiosos en favor de la única religión racional: «Sólo hay una religión, pero puede haber diversas especies de creencias».

Su sistema filosófico tuvo un enorme influjo en las universidades europeas y, de manera especial, en la teología protestante. Su limitación de la certeza teórica al área de la experiencia y la ciencia de la naturaleza desembocó en el positivismo científico. Es así como en el mundo protestante, a menudo, la teología se redujo a antropología. El romanticismo de Schleiermacher y la religión ética de Ritschl se basaron en gran parte en estos planteamientos. En el mundo católico, la actitud ante Kant ha sido ambivalente, aunque ha predominado el rechazo no siempre crítico y, a menudo, ignorante de Kant [4].

Hegel dedicó buena parte de su obra al problema religioso. La cuestión principal fue la de la relación de Dios con el mundo, una relación que según el filósofo alemán no puede plantearse en términos de causa y efecto, dado que uno y otro resultan inseparables. Un Dios absolutamente trascendente, desligado del mundo, le parece superfluo, ya que Dios no es concebible separado del mundo o del hombre. Ontología, teología y antropología forman, pues, un todo. Dios y mundo, finito e infinito se hallan reconciliados en el lazo especulativo de la autoconciencia humana, que traduce en el orden filosófico el misterio cristiano de la encarnación de Dios. La intención de Hegel fue defender el cristianismo por medio de su racionalización, aunque terminó por desnaturalizar su carácter.

En efecto, parece que en la síntesis de Hegel la realidad sobrenatural queda reducida a un estadio de la evolución. Fiel al modelo kantiano, se propuso llevar a cabo una lectura libre del Evangelio en la línea de una religión de la mera razón. De hecho, la influencia hegeliana afectó de manera importante a los estudios críticos del Nuevo Testamento y a la historia del primitivo cristianismo. Poco después, la *Vida de Jesús* de David Friedrich Strauss (1808-1874) evidenció la imposibilidad de conciliar hegelianismo y teología cristiana. Para Strauss la figura de Jesús era un mito creado inconscientemente por la comunidad cristiana primitiva [5].

[4] G. MORETTO, *Destino dell'uomo e corpo mistico. Blondel, De Lubac e il Concilio Vaticano II* (Brescia 1994) 55-59.

[5] K. BARTH, *La théologie protestante au XIXe siècle* (Ginebra 1969) 334-357.

De estos principios y en este ambiente partió también el materialismo de Feuerbach, para quien Dios parecía no ser más que la proyección fuera de uno mismo de la idea de todas las mejores capacidades del hombre, que dejan entonces de desarrollarse en la tierra y en la historia, y el positivismo de Augusto Comte, que eliminaba radicalmente toda inquietud trascendente del ser humano. El objetivo de Feuerbach era el de «hacer a Dios real y humano». La idea de Dios tenía que ser humanizada antes de convertirla en el objeto de adoración.

De todas maneras, nadie como Nietzsche (1844-1900) representó el cambio del pensamiento religioso europeo poskantiano. Nietzsche, hijo de un pastor luterano, pensó que la única manera de superar la dramática sensación de falta de sentido, la angustia de la absurdidad de la existencia humana y la incontenible necesidad de sentirse libre era afirmando la muerte de Dios. Nietzsche pensaba que Cristo rechazaba el mundo, y, por consiguiente, había que abandonar a Cristo. Tal vez, con esta reacción, reflejaba bien el mundo protestante que había insistido en la separación del mundo y que al espiritualizar unilateralmente la figura de Cristo terminó por reducir y desfigurar su realidad humana [6]. El hombre tenía que adentrarse en sí mismo y abandonar las respuestas que tradicionalmente había encontrado fuera de sí. Debía concebir lo sobrehumano como una dimensión de su propia existencia, transformándose así en superhombre. Esta valoración no hay que entenderla en un sentido individual, sino como la consecución de un nuevo estado de la humanidad [7].

Si queremos comprender esta época y los pensadores que en ella dominaron, debemos tener en cuenta la religiosidad romántica, procedente de una experiencia de vida, que prescinde de religiones y revelaciones concretas y las trasciende. La conciencia romántica admitía la autenticidad de la verdad religiosa, pero consideraba que esta verdad se encontraba fuera del alcance de nuestras representaciones.

Por otra parte, la teoría de la evolución de Darwin, quien en su autobiografía se confiesa agnóstico, dio al planteamiento naturalista una consistencia que antes no tenía. El ser humano formaba parte de la naturaleza no sólo en su aspecto físico, sino también moral y mental. La amenaza del positivismo no reside sólo en su rechazo de la

[6] P. VALADIER, *Nietzsche et la critique du christianisme* (París 1974); E. COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger,* III: *El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger* (Barcelona 1989).

[7] «Así como en todo gran irracionalismo encontramos encubierto un exceso de racionalismo, así también en todo gran ateismo encontramos encubierta una lucha con el pensamiento de Dios. Y éste es claramente el caso del ateísmo de Nietzsche. En su ateísmo se oculta una búsqueda desviada de Dios»: E. VILANOVA, o.c., 442.

verdad religiosa, sino en la explicación que ofrece. Si existe la revelación, debe darse bajo las condiciones de lo natural. El «supernaturalismo» de la fe tradicional constituía sólo un residuo del pasado mítico.

Los países cultos de Europa y América estuvieron muy influidos por estas y otras reflexiones semejantes procedentes de las escuelas germánicas y sajonas. El país que más participó y congenió con el movimiento antirreligioso germánico fue Francia, mientras que Inglaterra se mostró más refractaria a este movimiento disolvente. Ella, que en el siglo XVII había producido los primeros intérpretes incrédulos de la Biblia y en el siglo XVIII se había adelantado con Hume al criticismo y positivismo, pareció esforzarse durante el siglo XIX por contrarrestar el progreso de esas corrientes, movida por grupos de personas que en la Iglesia anglicana buscaron un mejor y más profundo conocimiento de las fuentes del cristianismo [8].

España participó muy poco de este movimiento filosófico germánico, más allá del krausismo importado, que se convirtió en un intento de catolicismo a la española, que terminó en fracaso tanto por la incapacidad de renovación y diálogo del catolicismo dominante como por la falta de flexibilidad y discernimiento de la realidad eclesial de los llamados krausistas [9], y habría que afirmar que en España apenas se dieron manifestaciones de un pensamiento sistemático antirreligioso.

3. Descubrimiento de la subjetividad

El descubrimiento y cultivo de la subjetividad iniciado por los hombres del Renacimiento favoreció como reacción el proceso tendente a la revalorización de la objetividad. Podríamos afirmar que el dogma central del racionalismo consistió en la exaltación de la razón teórica como fuente única de verdad y como norma suprema de praxis. Para estos racionalistas, revelación y fe ya no acontecen en la misma historia, sino que encuentran su lugar en la subjetividad, en la razón práctica. De esta manera, para unos se podría aceptar como verdadero solamente aquello que era demostrable y evidente a la razón, mientras que para otros existían necesariamente otras formas de conocimiento de la verdad. Para el filósofo inglés S. T. Coleridge

[8] B. G. WORRALL, *The making of the modern Church* (Londres 1988) 95-114.

[9] F. MARÍN BEUZAS, *La teología de Sanz del Río y el krausismo español* (Madrid 1977); F. VELASCO, «El krausismo en el panorama filosófico-ético español», en *Moralia* 31-32 (1986), 417-448; F. DE CASTRO, *Memoria testamentaria,* editado por J. L. Abellán (Madrid 1978).

(1772-1834), la religión no consistía en evidencias, sino en sentimientos profundos o, tal como él denominó, en imaginación.

Se exaltó, también, la subjetividad como libertad. El liberalismo, concepto acuñado en España a principios de siglo, polarizó las controversias político-religiosas de la época. El radicalismo de los liberales revolucionarios y posrevolucionarios y el subjetivismo doctrinal de no pocos pensadores tuvo como contrapartida una Iglesia católica muy cerrada a actitudes y sistemas que parecían pretender la secularización y el individualismo total de la cultura. En nombre de la razón y de la libertad se combatieron las formas consideradas poco racionales y autoritarias de la religiosidad. La actitud mental del creyente, que por vía de la autoridad solucionaba el problema de la verdad, no pareció admisible al hombre de ciencia habituado a demostrar racionalmente las propias aserciones. En los círculos intelectuales y en ámbitos eclesiales, por motivos contrarios, cundió la opinión de que era imposible un acuerdo entre catolicismo y cultura moderna. Para el burgués liberal la religiosidad católica representaba el oscurantismo, la superstición y el retroceso material y social, y por esta razón propuso su sustitución por el culto a los nuevos dogmas de la razón y la libertad. Para la Iglesia, tanto por reacción defensiva como por incapacidad creativa de respuesta, la nueva cultura era irremediablemente antirreligiosa y, por consiguiente, digna de condenación.

Por una parte, la progresiva divinización del sujeto propia de los filósofos del Racionalismo y de la Ilustración incidía en el campo de la gnoseología religiosa, confinando los factores Revelación-Fe a la mera subjetividad. Por otra parte, la exaltación de la autonomía individual inspiró al liberalismo científico y puso en tela de juicio toda autoridad doctrinal. En el ámbito del pensamiento católico, el fenómeno favoreció y exasperó el conflicto entre el magisterio jerárquico, que interpretaba la revelación, y la libertad del pensamiento individual, que la investigaba. Este conflicto se agudizó a medida que el magisterio episcopal o pontificio aumentaba su presencia y sus directrices en el campo teológico, al tiempo que los teólogos, sobre todo germanos, eran más conscientes de su papel y más sensibles a la necesidad de reivindicar la libertad de investigación y de elaboración teológica.

Existieron diversas fases en el desarrollo del debate en torno al método teológico. Durante las primeras décadas del siglo XIX, las críticas de racionalistas e ilustrados a la religiosidad tradicional dieron paso a una literatura predominantemente apologética, preocupada por reafirmar el carácter sobrenatural del cristianismo y por la urgente necesidad de una labor de reconquista de los espíritus. El problema de fondo en el que se debatió el pensamiento católico fue

el de la continuidad o la confrontación entre un cristianismo fiel a la Tradición y la nueva versión de la religión programada por la cultura burguesa.

A medida que avanzaba el siglo, la crítica racional decreció, con lo cual la reflexión teológica abandonó progresivamente su carácter defensivo y comenzó a preguntarse por su propia naturaleza y por la necesidad de un método teológico más adecuado a la nueva situación.

4. Pensamiento teológico alemán

En el mundo protestante, los teólogos buscaron conciliar la doctrina tradicional con los nuevos fermentos presentes en el pensamiento dominante en Europa. Dentro de este movimiento, el gran maestro de la época fue Friedrich Schleiermacher (1768-1834), apreciado profesor en la Universidad de Berlín. Su obra ha sido considerada como la más importante contribución a la teología protestante desde las *Instituciones* de Calvino. Para él las ideas de Kant constituyeron la base de un nuevo y positivo modo de reconsiderar la tradición protestante [10]. En el centro de su sistema se encuentra la idea de experiencia religiosa. La tarea del teólogo no consistía en construir un sistema aceptable para la razón ni en agotarse buscando una verdad objetiva válida para todos los tiempos, sino que, por el contrario, su función propia era la de poner en evidencia el contenido de la experiencia religiosa de los fieles de Cristo. Según él, el dogma no expresa una realidad anterior y externa a los creyentes, sino que es producto de una elaboración histórica. Es imposible traducir en proposiciones válidas lo que constituye el contenido de la vivencia religiosa de la comunidad creyente. Los dogmas son «modos de concebir y de constatar las emociones y los sentimientos de la devoción cristiana». No han de servir tanto para consolidar una convicción intelectual como para nutrir una piedad [11]. Así como Kant

[10] D. MACCULLOCH, *Groundwork of Christian History* (Londres 1987) 257-258; R. OSCULATI, *Schleiermacher. L'uomo, il pensatore, il cristiano* (Brescia 1980) 335-380.

[11] «La base de la religión es ante todo no un conocimiento del espíritu, no una actividad de la voluntad, sino un sentimiento. Por tanto, la religión no es esencialmente la adhesión de la inteligencia a los dogmas; la religión no es tampoco esencialmente adhesión a un cierto orden del universo, y al deber de una conducta conforme a dicho orden; en otros términos, no es esencialmente un código moral. Se trata ahora de definir el sentimiento religioso, distinguiéndolo de otros sentimientos. Lo que hay de común entre todas las manifestaciones de la piedad, por diferentes que sean, consiste en esto: que nosotros tenemos conciencia de nosotros mismos como absolutamente dependientes, o, lo que es lo mismo, como en relación con Dios»: E. VILANOVA, o.c., 407.

destruyó el edificio de la metafísica filosófica, Schleiermacher disolvió también la metafísica teológica. No resulta fácil determinar si las afirmaciones de Schleiermacher y sus discípulos eran compatibles con la existencia de una religión positiva, pero no cabe duda de que la disgregación del protestantismo aumentó después de ellos [12].

No podemos olvidar, desde otra perspectiva, la figura y la obra de Soren Kierkegaard, quien ofreció una profunda e intensa versión personal de la fe cristiana, una fe que transcendía cualquier dogma o sistema [13]. El pecado no era una parte impersonal del proceso hegeliano, sino la mitad tenebrosa de la existencia humana, una doctrina alternativa al camino que conducía a Cristo. En el conflicto entre el pecado y Cristo, no podía darse compromiso. Esto le llevó a enfrentarse con dureza a la Iglesia establecida [14].

En el dominio de los estudios bíblicos se logró un éxito sensacional con el hallazgo en 1846 por Tischendorf del trascendental *Codex Sinaiticus* (s.IV) en el monasterio de Santa Catalina en el monte Sinaí. Este códice, junto al *Codex Vaticanus,* también del siglo IV, y al *Alexandrinus,* ayudó eficazmente a los exegetas en su objetivo de conocer el texto primitivo del Nuevo Testamento. Los métodos de la crítica histórica, impuestos por Ranke y su escuela, fueron aplicados a los dos Testamentos. Parte de ese trabajo desembocó en la *Vida de Jesús* de D. F. Strauss (1808-1874), quien causó con esta obra un escándalo extraordinario al negar la divinidad de Cristo y poner en duda la veracidad de buena parte de los datos evangélicos. Strauss, influido por el idealismo de Fichte y Schelling, interpretó la figura de Jesús como un mito, un producto de la invención inconsciente de la comunidad cristiana primitiva. Lo que importaba era demostrar la existencia y el nacimiento del mito [15]. Pero el escándalo seguiría con Ferdinand Christian Baur (1792-1860), para quien la historia de los orígenes de la Iglesia se presentaba como el conflicto entre un cristianismo tradicionalista judaizante y el cristianismo paulino. Baur se negó a admitir la autenticidad paulina y desarrolló una crítica radical de la Biblia [16].

[12] B. G. WORRALL, *The making of the modern Church,* o.c., 115-119.

[13] «Kierkegaard da un paso más: frente al *cogito, ergo sum* de la filosofía moderna, establece como nuevo principio *credo, ergo sum.* La existencia auténtica no tiene su raíz en el pensamiento, sino en la fe. Yo soy en la medida en que creo. Pero hay que tener presente que, en Kierkegaard, *credo* y *cogito* se oponen dialécticamente. El pensamiento «objetivo» se desentiende de la fe, la cual se ve obligada a refugiarse en la «subjetividad». De ahí la oposición kierkegaardiana entre saber objetivamente y existir subjetivamente. La fe es la forma más alta y auténtica de existencia. Pero esa existencia en la fe se afirma en oposición a la pretendida realidad objetiva»: E. VILANOVA, o.c., 432.

[14] F. SUR, *Kierkegaard et le devenir chrétien* (París 1967).

[15] H. KÜNG, *¿Existe Dios?* (Madrid 1979) 277-281.

[16] J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía,* I (Madrid 1982) 299.

5. Pensadores católicos

Los exegetas católicos alemanes vivieron un siglo conflictivo en muchos aspectos, pero en el campo intelectual y doctrinal participaron de la creatividad de los protestantes. Así, por ejemplo, Johann Michael Sailer (1751-1832) representó la transición de una teología de la Ilustración a una teología influida por el romanticismo [17]. Desde 1799 hasta 1822 fue profesor de teología moral y pastoral en las universidades de Ingolstadt, Dillingen y Landshut. Consideró que reducir a Dios a un postulado de la moralidad, al estilo de Kant, constituía una infidelidad a la realidad de la fe de la Iglesia. Kant fundamenta a Dios en las exigencias de la moralidad, mientras que el cristianismo fundamenta la moral en el Dios de Jesucristo. Fue predicador infatigable y escritor de una sorprendente fecundidad. Obispo de Ratisbona, favoreció decisivamente el cultivo de una religiosidad profunda y de un serio sentido pastoral.

La lumbrera de la escuela de Tubinga fue Joham Adam Moehler (1796-1837). Su mejor obra fue sin duda *Symbolik* (1832), estudio comparativo de las doctrinas protestantes y católicas sobre la Iglesia, basándose en sus escritos confesionales públicos. Esta obra, de inspiración cristológica, presentaba a la Iglesia como la sociedad del Verbo encarnado, como un organismo vivo, mantenido en la unidad y vivificado por el Espíritu. La tradición, a la que Moehler, en oposición al principio protestante de la *sola Scriptura,* concedía gran atención, era la manifestación viva de la acción del Espíritu a través de las diversas generaciones cristianas que han ido sucediéndose en la historia [18].

Demostró que el cristianismo era una doctrina de salvación antes que una filosofía. El conocimiento de la comunidad primitiva le condujo al redescubrimiento del sacerdocio universal de los fieles, olvidado hacía tiempo en la teología católica. Esta obra favoreció numerosas conversiones no sólo religiosas, sino también intelectuales.

En cuanto a la escuela de Múnich, estuvo dominada en esta época por la poderosa personalidad de Joseph Goerres (1776-1848), héroe nacional desde que su periódico, el *Rheinische Merkur,* diera el toque de rebato para que el patriotismo alemán se uniera frente a la dominación napoleónica. Puso su sabiduría al servicio de la Iglesia y de la enseñanza, como profesor de historia de dicha Universidad, y su influjo abarcó toda Alemania.

[17] H. BUNGERT, *J. M. Sailer, Theologe, Pädagoge und Bischof zwischen Aufklärung und Romantik* (Ratisbona 1983).

[18] A. MINON, *L'attitude de Jean-Adam Moehler (1796-1838) dans la question du développement du dogme* (Lovaina 1939); G. GOYAU, *Moehler* (París 1905).

En 1826 comenzaba también su carrera en Múnich el joven Döllinger (1799-1890), a quien su tratado *Eucaristía en los tres primeros siglos* le elevó a la categoría de maestro en historia de los dogmas. Más tarde, atraído por las ideas de Lamennais, y con la ayuda del editor Georg Manz, puso al alcance del público alemán lo mejor de la literatura religiosa francesa. A lo largo de sus escritos encontramos el intento y, a menudo, el logro de una armonización de la fe con los métodos y frutos de la ciencia moderna [19]. Para el historiador de la teología Hocedez, los dos errores que limitaron el fruto de su trabajo fueron su concepción de una Iglesia nacional alemana y su liberalismo intelectual, aunque, también, se podría responder que los dos errores de quienes le atacaron fueron el ansia de centralismo uniformista y la incapacidad de comprender las exigencias del hombre contemporáneo.

Sin embargo, estos aspectos positivos del resurgir de la ciencia religiosa en Alemania tuvieron también su contrapartida o sus pensadores más conflictivos, tales como Georg Hermes (1775-1831), profesor de teología en Bonn, quien, impresionado por la lectura de Kant y Fichte, quiso poner esta filosofía al servicio de la fe. Para él el asentimiento a las verdades de fe era la consecuencia necesaria de una demostración puramente racional, excluyendo de este asentimiento todo influjo de la gracia y reduciendo el acto de fe teológica a un acto totalmente humano.

A pesar de esta condenación, el deseo de subrayar los términos racionales del contenido de la Revelación siguió presente en la teología alemana. Así aparece en la obra del vienés A. Günther (1783-1863), quien, tratando de imprimir a la teología un carácter científico, atribuyó a la razón la capacidad de comprender con sus propias fuerzas los misterios de la fe. Para Günther, la razón filosófica es capaz de probar los grandes dogmas cristianos cuyo carácter sobrenatural parecía relativizar. Las definiciones dogmáticas dependen así del trabajo filosófico y participan de su relativismo. Fue condenado por Pío IX en 1857 y, más tarde, por el Concilio Vaticano I [20]. Durante la segunda parte del siglo, la erudición germánica, por su amplitud y diversidad, adquirió un considerable prestigio en los medios universitarios europeos. Este hecho complicó aún más las relaciones con Roma y dificultó la aceptación de sus decisiones y condenaciones.

[19] A. PLUMMER, *Conversations with Dr. Döllinger, 1870-1890* (Lovaina 1985); J. FINSTERHÖLZL, *Die Kirche in der theologie Ignaz von Döllinger* (Gotinga 1975).

[20] L. ORBAN, *Theologia güntheriana et Concilium Vaticanum,* 2 vols. (Roma 1942-1949).

6. Restauración del tomismo

La política defensiva que prevaleció en Roma durante el pontificado de Pío IX, también en el campo de los estudios religiosos, tuvo como consecuencia un notable retraso en todos los campos del pensamiento, agravado por la catástrofe del cisma viejo-católico en Alemania, el único país donde se había desarrollado a lo largo del siglo XIX un notable esfuerzo por adaptar los estudios eclesiásticos a las exigencias científicas modernas. La importancia que León XIII concedía al «frente intelectual» y la orientación más abierta con la que intentaba abordar los problemas existentes se manifestaron ya en su primera promoción cardenalicia, cuando creó cardenales a algunos sacerdotes exclusivamente dedicados a los estudios eclesiásticos, tales como Hergenrother (historiador), Zigliara (filósofo) y Newman, el gran estudioso de la evolución de los dogmas.

León XIII manifestó claramente su interés por la restauración del tomismo, al que definía como «la verdadera escuela italiana», en contra, también, del entusiasmo provocado por Rosmini (considerado como «el filósofo nacional»). Parece ser que una de las razones que movió a León XIII a favorecer e imponer el tomismo fue la consideración de que era inútil intentar un orden social cristiano si no se contaba con una estricta disciplina de pensamiento impuesta en todas las escuelas católicas.

En España, encontramos la obra que Jaime Balmes (1810-1848) [21] llevó a cabo en la primera mitad del siglo XIX en pro de la renovación de la filosofía cristiana y de la apologética tradicional, y que gozó de consideración incluso en algunos países europeos donde sus obras consiguieron numerosas ediciones. Además de la labor apologética de Juan Donoso Cortés (1800-1853), adicto al tradicionalismo [22], y la de Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912), polemista católico y erudito autor de la *Historia de los heterodoxos españoles* [23], descollaron en sentido tomista los estudios del que fue obispo de Córdoba, arzobispo de Sevilla y cardenal, Ceferino González (1831-1894), dominico, autor de los *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás,* de *Estudios religiosos y filosóficos,* de una *Filosofía Elemental,* y de una muy popularizada *Historia de la Filosofía.*

Sin embargo, la tónica general del estancamiento escolástico no había cambiado en nuestro país. Por este motivo, en 1893 León XIII dirigió una encíclica al episcopado español señalando la preocupante

[21] L. Riba, *Balmes* (Vich 1955); J. Mendoza, *Bibliografía balmesiana* (Barcelona 1961); J. Zaragüeta, *Balmes, filósofo social, apologista y político* (Madrid 1945).

[22] E. Schramm, *Donoso Cortés. Su vida y su pensamiento* (Madrid 1936).

[23] M. Menéndez Pelayo, *Edición Nacional de las Obras completas* (Santander 1940); A. Muñoz Alonso, *Las ideas filosóficas en Menéndez Pelayo* (Madrid 1956).

situación, atribuyéndola, en parte, a la falta de recursos y a la desaparición de las tradicionales universidades eclesiásticas. En este contexto el papa creó el Colegio Español de Roma con el fin de que algunos clérigos españoles pudiesen formarse en las universidades romanas y reformar, después, los seminarios diocesanos [24], y el seminario de Comillas, pronto convertido en influyente universidad.

El 4 de agosto de 1879, apareció la encíclica *Aeterni Patris,* en la cual el sistema de Santo Tomás, presentado como la quinta esencia de lo que de bueno habían dicho los autores escolásticos, era ofrecido a los católicos como la autoridad filosófica que debía inspirarles, sobre todo en la enseñanza de los seminarios, pero también en sus investigaciones personales: la autoridad filosófica de Santo Tomás era presentada como un contraveneno eficaz de las doctrinas subversivas de los valores tradicionales desde el punto de vista familiar, social y político. León XIII fue consciente de que la Iglesia, tras perder sus bienes y sus derechos, su influjo y su presencia social, no podía perder su pensamiento, su capacidad de ofrecer una doctrina y una filosofía capaz de explicar el mundo y de orientar a los pueblos. En su plan de reconquista, el sistema tomista iba a conformar su pilar fundamental. Se trató de una encíclica con una fuerte dimensión política [25].

Esta encíclica, tradicionalista en un sentido bastante revolucionario con relación a las rutinas anteriores —León XIII invitaba a la vuelta a las fuentes, a la obra íntegra de Santo Tomás, lo cual era raro en la época— y aparentemente dispuesta a aceptar toda corrección justa y toda aportación interesante, fue acogida con sentimientos encontrados, ya que muchos pensaban que se trataba de una vuelta al medioevo, con lo que parecían cortarse los puentes con el mundo moderno y sus problemas. En todo caso, no cabe duda de que el peligro real consistió en que cualquier otra corriente filosófica quedaba a la intemperie, en el ostracismo, sobre todo porque el papa estaba dispuesto a romper cualquier oposición y puso toda su autoridad en su decisión de llevar adelante su proyecto.

En realidad, el neotomismo adquirió audiencia entre el público cultivado a partir de Lovaina, centro en el que León XIII se había fijado porque era la única universidad católica capaz de ofrecer estudios tanto técnicos como humanistas. En 1882 comenzó en esta universidad un «Curso de Alta filosofía de Santo Tomás», dirigido por

[24] AA.VV., *Estudios, Seminarios y pastoral en un siglo de historia de la Iglesia en España (1892-1992)* (Roma 1992); M. Revuelta, «Continuidad y cambio de una institución centenaria. La Universidad Pontificia Comillas»: *XX Siglos* 9 (1992) 47-59.

[25] P. Thibaul, *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle* (Quebec 1972).

D. Mercier (1851-1926), de orientación abierta, que tenía como lema la afirmación de que el único objetivo de la filosofía era la búsqueda imparcial de la verdad. Este curso consiguió inmediatamente un éxito extraordinario porque el joven profesor unía, a una doctrina firme y a una profunda información, un sentido agudo de los problemas y un tono sugerentemente personal. Mercier pensó en desarrollar el proyecto primitivo y en 1887 propuso a León XIII organizar al margen de la Facultad de Filosofía un Instituto Superior de Filosofía. Pretendió un centro de enseñanza de alto nivel donde se encaminase a los estudiantes al estudio y a la investigación personal, en una atmósfera de autonomía con relación a la teología, y un centro de investigación donde se repensasen los problemas y las soluciones tomistas, cuyos datos concretos habían sido modificados por el progreso del pensamiento filosófico y de las ciencias experimentales, a las cuales Mercier, en el clima del positivismo de su tiempo, concedía mucha importancia [26]. En 1892, la fundación de la *Revue Néoscolastique* dio a la escuela de Lovaina y a su concepción de un «tomismo abierto» un órgano que acrecentó su proyección internacional. Mercier gozó siempre de la confianza del papa, pero también de la sospecha de los tomistas romanos, quienes no le consideraban suficientemente tomista. Años más tarde fue nombrado arzobispo de Malinas y cardenal.

7. Reformismo de finales de siglo

La tensión existente en algunos ambientes eclesiales, fundamentalmente dedicados a los estudios filosóficos, teológicos y sociales, a finales de siglo comenzó a resultar insostenible. Tanto desde el mundo de la cultura como desde el campo social, como en la misma organización interna eclesial, se planteaban dificultades que exigían un examen atento y una respuesta adecuada. El predominante talante inmovilista o puramente negativo que rechazaba a priori las nuevas corrientes y los nuevos métodos científicos desembocaba en un aislamiento estéril.

A lo largo del siglo XIX se produjo el éxito definitivo de los trabajos histórico-críticos y crítico-bíblicos de la historia de los dogmas y de la ciencia de las religiones. En 1832, Moehler enunció la idea del desarrollo de los dogmas y Newman la profundizó en 1845. Aunque todo esto existía ya en cierta medida, hasta el momento no habían supuesto una verdadera puesta en cuestión de los

[26] L. DE RAEYMAEKER, *Le cardinal Mercier et l'Institut supérieur de philosophie de Louvain* (Lovaina 1952).

principios tradicionales de la teología. Esto se produjo, por el contrario, a finales del siglo XIX, principalmente por dos motivos: la crítica fundada en la historia comparada y el punto de vista propio del desarrollo histórico.

Desde el inicio del pontificado de León XIII, el método positivo se concibió como una pura investigación histórica que buscaba conocer el pasado a partir de los documentos que todavía se conservaban en archivos y bibliotecas, para reconstruir lo que había sucedido realmente. A finales de siglo se planteó, sin embargo, el problema de la relación existente entre este trabajo histórico y la teología, y se preguntaron qué sucedería si sus resultados no concordaban con las exigencias y los presupuestos de la ciencia sagrada.

Antes del Vaticano I, el problema más urgente había sido el de las relaciones entre la fe y la filosofía. Ahora se preguntaban por las relaciones entre la fe y las ciencias críticas, y se planteó con urgencia cuál era el papel de la ciencia histórica en el campo bíblico, patrístico y en el de la historia eclesiástica [27].

8. El americanismo

Algunos de los movimientos más activos e inconformistas de la Iglesia francesa tomaban como modelo a la Iglesia norteamericana, cuya expansión y vitalidad era notoria, convencidos de que su éxito se debía al talante positivo e integrador con el que los americanos aceptaban el mundo moderno. Estos católicos franceses defendían las libertades políticas propias del sistema democrático allí imperante, tenían un planteamiento apologético propio de sociedades pluralistas, defendían una separación eclesiástica del Estado tan amplia como la existente en los Estados Unidos y revalorizaban la práctica de las llamadas virtudes activas. La controversia saltó con motivo de la publicación en Francia de la vida del P. Hecker, redentorista, fundador de los paulistas americanos (1858), prototipo del católico creativo y combativo americano, convencido de que había que encontrar nuevos métodos, nuevas técnicas y nuevas estructuras con el fin de abrir paso al catolicismo en América.

Muy pronto se desató una fuerte controversia entre las dos tendencias presentes en el catolicismo: quienes mantenían el ideal de sociedad restauracionista, que consideraba estos ideales democráticos contrarios al espíritu del *Syllabus,* y que temían que bajo el activismo y el exaltado espíritu de iniciativa se olvidaban las virtudes re-

[27] O. CHADWICK, o.c., 189-228; D. BONIFAZI-L. ALIÁ, *Il pensiero del Novecento* (Brescia 1982) 17-49.

ligiosas tradicionales, tales como la sumisión y la obediencia, y que con la defensa a ultranza de la libertad personal se terminaba por marginar la autoridad del magisterio, y quienes veían que las Iglesias europeas debían adoptar el talante religioso norteamericano y romper con las ataduras y costumbres tradicionales que las inmovilizaban [28]. Estos últimos eran fundamentalmente católicos liberales, es decir, el ala minoritaria y perdedora del catolicismo europeo.

En 1899 León XIII dirigió una carta al cardenal Gibbons, arzobispo de Baltimore, *Testem benevolentiae,* en la que señalaba como ideas peligrosas, «del conjunto denominado por muchos con el nombre de americanismo», la tendencia a mitigar algunos artículos doctrinales con el fin de hacerlos más aceptables, la disminución de la importancia concedida a los votos religiosos, la marginación de las virtudes sobrenaturales y la tendencia a seguir la inspiración directa del Espíritu Santo, haciendo caso omiso de la autoridad eclesiástica.

Los obispos americanos, representantes de la Iglesia más creativa y expansiva del momento, protestaron por el nombre asignado a tal tendencia y afirmaron que también ellos reprobaban tales ideas [29]. En realidad, tal como admitió el mismo papa, se trataba de movimientos y controversias europeas, encuadradas en el malestar generalizado del cuerpo eclesiástico de finales de siglo.

9. Investigación histórica y cuestión bíblica

A finales de siglo, en las instituciones católicas, se produjo un esfuerzo considerable con el fin de asegurar la presencia católica en los medios científicos y universitarios, multiplicándose las iniciativas de toda índole. En Bruselas se creó *La Société Scientifique* con un órgano de expresión que en poco tiempo alcanzó gran difusión y prestigio, *La Revue des questions scientifiques* (1877). Se multiplicaron las revistas especializadas, así como los instrumentos de trabajo, diccionarios, repertorios bibliográficos, sumas teológicas, ediciones de textos o comentarios críticos. Este esfuerzo no se limitó al campo científico-universitario, sino que se tradujo en iniciativas pastorales en favor del clero menos preparado y de los laicos [30].

[28] S. REHRAUER, «Americanismo: el fenómeno y sus raíces histórico-filosófico-éticas»: *Moralia* 8 (1986) 493-508; O. CONFESSORE, *L'Americanismo cattolico in Italia* (Roma 1984).

[29] J. T. ELLIS, «El catolicismo americano después de 1850», en *Nueva Historia de la Iglesia,* V (Madrid 1977) 253-308; G. P. FOGARTY, *The Vatican and the americanist crisis: Denis J. O'Connell. American agent in Rome. 1885-1903* (Roma 1974) 287-296.

[30] Resultan sorprendentes en este campo las iniciativas de toda índole de Migne. Cf. CL. LANGLOIS (dir.), *La science catholique* (París 1992).

Algunos años más tarde comenzaron a celebrarse congresos internacionales de católicos interesados en las ciencias y en su relación con la religión. Su labor resultó magnífica y puso en comunicación científicos católicos de diversos países aunándolos en una tarea común, suscitó ideas fecundas y corrientes de opinión que facilitaron a la teología y a la apologética indicaciones valiosas, y suscitaron entre los jóvenes católicos vocaciones científicas. Es en este ambiente donde se debatió con interés y profundidad el tema de la evolución de las especies que tantas dificultades causaba a la apologética católica al poner aparentemente en cuestión la creación, el pecado original, la redención y el conjunto de las relaciones entre naturaleza y gracia, natural y sobrenatural [31].

También la aplicación de los métodos históricos al estudio de la historia de la Iglesia provocaba problemas aparentemente insolubles. Hay que ser conscientes de que el sentido histórico, al que el hegelianismo dio importancia metafísica, fue seguramente el aspecto más característico del siglo XIX. Por otra parte, un organismo vivo como la Iglesia era profundamente sensible a cuanto había ido adhiriéndose a su cuerpo a lo largo de los siglos. León XIII, al abrir a los estudiosos los Archivos Vaticanos, recomendó a los historiadores: «La primera ley consiste en no mentir y la segunda en no temer decir toda la verdad».

En pocos momentos de su desarrollo se ha producido tal dedicación a la historia de la Iglesia en sus diversas facetas. Conviene recordar algunos de los hitos más significativos: *La Historia de los Papas* de Ludovico Pastor, que acabó por imponerse en el mundo universitario, convirtiéndose hasta nuestros días en una obra de consulta imprescindible [32]. En 1901 en Alemania se inició la magna colección del *Concilium Tridentinum,* y pocos años antes los católicos alemanes fundaron los Institutos históricos de Roma (1888) y de Jerusalén (1908), con el fin de estudiar la documentación allí existente.

En Francia, I. Duchesne (1843-1922) inició con su conocido *Liber Pontificalis* y con la fundación (1880) y prolongada dirección del *Bulletin critique de littérature, d'histoire et de théologie* una labor pedagógica rigurosa, capaz de sustituir los argumentos de conveniencia de una piedad mal comprendida por las rigurosas exigencias de la crítica histórica [33].

[31] J. DE SAHAGÚN, *Dios, horizonte del hombre* (Madrid 1994) 174-175, 290-291; T. GILSON, *D'Aristote à Darwin et retour* (París 1971) 91-100; C. MOLARI, *Darwinismo e teologia cattolica* (Roma 1984).

[32] A. HAÏDACHER, *Geschichte der papste in Bildern* (Heidelberg 1965).

[33] «Mgr. Duchesne et son temps», en *Actas del Coloquio* de 23-25 mayo 1975 (Roma, 1975); B. WACHÉ, *Monseigneur Louis Duchesne (1843-1922)* (Roma 1992).

En estos mismos años comenzaron a publicarse algunas de las obras imprescindibles en toda biblioteca importante del XX: El *Dictionnaire de Théologie catholique,* o el *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et liturgie* o el *Dictionnaire d'Histoire et Géographie ecclésiastique.*

En Bélgica la renovación del equipo de bolandistas, bajo la dirección de Smedt, fundador en 1882 de *Analecta Bollandiana,* conquistó inmediatamente gran fama en el mundo intelectual. En 1910 la orientación de la Facultad de Teología de Lovaina, marcada por la teología positiva, se tradujo en una de las revistas históricas más influyentes de nuestro siglo, la *Revue d'histoire ecclésiastique.*

La exégesis constituyó sin duda uno de los temas más delicados y dolorosos en la segunda parte del siglo. La publicación de la *Vida de Jesús* (1863) de Joseph Ernest Renan (1823-1892) suscitó un escándalo y una polémica de enormes proporciones. Este hecho, el descubrimiento tardío de un racionalismo que negaba la divinidad de Jesús y los imitadores que encontró, abrió los ojos a los católicos, que se percataron de la urgente necesidad de reformar los estudios bíblicos [34].

En efecto, la exégesis católica había mantenido una orientación muy tradicional, pero a finales de los años 80, bajo el efecto de los descubrimientos arqueológicos e históricos del Oriente Próximo, de los resultados de la paleontología, que ponían en dificultad la tradicional cronología bíblica, y de los resultados del trabajo realizado en las facultades protestantes, se fue produciendo una lenta positiva evolución. Todos eran conscientes de la necesidad de encuadrar el texto bíblico en su contexto histórico y cultural. El dominico P. Lagrange fue uno de los pioneros más escuchados y seguidos tanto en la «Escuela práctica de estudios bíblicos», fundada por él en Jerusalén en 1890, como en el magisterio permanente de la *Revue Biblique,* que se convirtió en un centro vivo de investigaciones exegéticas atentas a los datos teológicos [35]. Fue objeto de denuncias y medidas disciplinares que obstaculizaron sus investigaciones y complicaron dolorosamente su vida, pero en nuestros días se encuentra incoado su proceso de beatificación [36].

En 1893 León XIII publicó la encíclica *Providentissimus Deus,* en la que reconocía que la exégesis católica no estaba condicionada por las interpretaciones de los Padres. El interés por la Biblia aumentó en el mundo católico, y comenzó a ser más frecuente el que las fa-

[34] M. J. LAGRANGE, *La vie de Jésus d'après Renan* (París 1923); J. CHAIX RUY, *Ernest Renan* (París 1956).

[35] *Le P. Lagrange au service de la Bible. Souvenirs personnels* (París 1967).

[36] J. GUITTON, *Portrait du père Lagrange* (París 1992).

milias católicas contasen en su hogar con un ejemplar del Nuevo Testamento [37].

Años más tarde, el descubrimiento de los manuscritos de Qumrán (1947) animó nuevas investigaciones. La viva discusión presente entre los especialistas demostró el cambio operado en la actitud del catolicismo a lo largo de la primera mitad del siglo.

10. Hacia una nueva apologética

A finales del siglo XIX el entusiasmo por las aplicaciones y soluciones propuestas por el positivismo y el materialismo había decaído o desaparecido. La reacción llevada a cabo por Bergson y otros autores contra el materialismo y contra el racionalismo parecía señalar que era posible un acercamiento entre la fe cristiana y el pensamiento moderno. Esta posibilidad exigía una presentación de la fe adecuada a las exigencias de los espíritus modernos, decepcionados por la insuficiencia de la filosofía reinante. Las condiciones del acto de fe y la presentación de la apologética eran problemas vivos, de cuya solución dependía el éxito del renacimiento religioso que se vislumbraba [38]. Así se explican los esfuerzos por conseguir una apologética que tuviese en cuenta la sicología del sujeto «conocedor» y el carácter religioso de la adhesión del creyente.

Bergson señaló que toda creación supone y representa una tensión permanente, una actividad en vías de realización. No está terminada, no es como un producto ya hecho, fabricado. Está en acto. Esto quiere decir que todavía se está en trance de inventar y componer genialmente el mundo, a la manera de un músico que compone una sinfonía aún inacabada. La creación no tuvo lugar solamente en otros tiempos, en el pasado, sino que tiene lugar permanentemente y en todo instante de tiempo. Cada momento marca el camino de un ser nuevo, de una creación original [39].

La revolución bergsoniana intentó poner remedio a las estrecheces del pensamiento, de las que en gran parte era responsable el positivismo. En su *Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia,* Bergson demostró, a partir de 1889, que la realidad de la vida interior no podía aprehenderse por métodos cuantitativos que, en el plano del análisis psicológico, confunden el espacio y el tiempo, lo si-

[37] HOCEDEZ, III, 124-141.

[38] R. AUBERT, *Le problème de l'Acte de Foi* (Lovaina 1958) 277-394.

[39] A. D. SERTILLANGES, *Bergson et le catholicisme* (París 1941); R. VIOLETTE, *La spiritualité de Bergson* (París 1968); G. LEVESQUE, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios* (Barcelona 1975).

multáneo y lo sucesivo [40]. Según Étienne Gilson, Bergson liberó a toda una generación del materialismo cientificista, del positivismo, del determinismo, que eran auténticos dogmas a finales del siglo XIX y principios del XX. Este planteamiento evocaba un principio básico de Newman: «el desarrollo es la condición de la vida», y estará presente en la elaboración filosófica y apologética contemporánea.

Quien dio los pasos más decididos en favor de una nueva apologética fue el filósofo francés Maurice Blondel (1861-1949), cuya obra más conocida fue su tesis de doctorado *L'Action* (1893), llamativa por la forma de sus análisis, por su rigor dialéctico y por su empuje espiritual [41].

Es necesario reconocer la importancia filosófica de Blondel en el traspaso de un siglo al otro. En su tesis, con un vocabulario diferente, se encuentran ya casi todos los temas que iban a dominar tras él: vuelta a lo existencial y a lo concreto; la inquietud, la opción y el compromiso, la trascendencia. Pero sin que nunca se rompa, como sucederá a menudo después, la relación entre la intuición y el conocimiento racional, entre el esfuerzo moral y la búsqueda de la inteligibilidad [42]. Su importancia religiosa es mayor aún. Se le debe, si no una nueva noción del sobrenatural, al menos una nueva manera de poner y plantear el problema. La Revelación deja de aparecer como algo superfluo ante la que podría pasar de largo la razón humana, o como una obligación impuesta de lo alto que tendría que soportar pasivamente. Todo en las condiciones concretas de nuestra existencia la reclama y a ella tiende. El ser humano busca en sí mismo las razones de la búsqueda del absoluto que nace en su conciencia y que permanece sin respuesta adecuada en los datos más cercanos. La respuesta le vendrá dada por la Revelación. Es decir, todo el proceso desemboca en una apertura al sobrenatural [43].

Blondel y sus discípulos tuvieron el mérito de llevar el problema de la fe al terreno concreto y religioso, de demostrar la importancia de la voluntad en la vida del espíritu, y de llamar la atención sobre ciertos tipos de pensamiento no discursivo demasiado olvidados por la escolástica de su tiempo y, sin embargo, esenciales en el campo del conocimiento religioso.

Dentro de este esfuerzo renovador de la apologética tenemos que recordar *La gramática del asentimiento* de Newman, que tuvo el mé-

[40] P. GERBOD, *Europa cultural y religiosa* (Barcelona 1982) 60.
[41] Ha sido traducida y editada por primera vez en España por la BAC en 1997.
[42] M. BLONDEL-A. VALENSIN, *Correspondance*, 3 vols. (París 1957); P. GAUTHIER, *Newman et Blondel* (París 1988) 209-316; CL. TRESMONTANT, *La crisis modernista* (Barcelona 1981) 92-97.
[43] R. VIRGOULAY, *«L'Action» de Maurice Blondel. 1893. Rélecture pour un centenaire* (París 1992).

rito de llamar la atención sobre el papel de la voluntad en el conocimiento en general y en la fe en particular, aspecto que se encuentra en Santo Tomás, pero que había sido demasiado olvidado por los escolásticos de los últimos siglos [44].

En el mismo sentido renovador tendremos que recordar la obra filosófica del oratoriano Laberthonnière, convencido de que la vuelta a la filosofía del medioevo promovida por Roma representaba comprometer la causa que deseaban defender; la interesante aunque poco conocida obra del gallego Amor Ruibal [45] y la de tantos otros que introdujeron en el estudio de la teología la sensibilidad y las inquietudes del momento.

Laberthonnière sustituyó el intelectualismo dominante con una doctrina que incorporó las aspiraciones del corazón y las actividades de la vida. Por esto reclamaba un método de inmanencia que, apoyándose en la psicología concreta de las almas, hiciera surgir la verdad a partir de las necesidades del sujeto. Y cuando se trataba del sobrenatural, en lugar de imponerlo desde fuera, como una realidad soportada pasivamente, buscó sus raíces en las tendencias mismas de la naturaleza.

En el campo de la literatura, la reacción antiintelectualista se inscribió en la tendencia manifiesta hacia el renacimiento del sentimiento religioso. No sólo se manifestó a través de clamorosas conversiones, como la del crítico Brunetière o del matrimonio Maritain, sino también en el éxito de público que consiguieron poetas y novelistas católicos [46] que supieron modelar personajes reales movidos y enriquecidos por la fuerza de la gracia y por el impulso de la fe.

[44] J. H. NEWMAN, *El asentimiento religioso* (Barcelona 1960). «Newman fue quizás el único que comprendió en el siglo XIX que se podía explorar la "conciencia" y sobre todo interpretar la «ciencia» del acontecer (la historia), en el sentido de que la conciencia no condujera a la nada, sino al ser, y de que la ciencia no disolviera el cristianismo, sino que, al comprender su profundidad, justificara esta forma concreta que se llama catolicismo. A pesar de que la conciencia de sí y la ciencia de la historia constituían el patrimonio de la Iglesia, en general, en aquel siglo fueron descubiertas fuera de la Iglesia y, en cuanto a la historia, en contra de ella. La obra de Newman, mal comprendida durante mucho tiempo —incluso dentro del catolicismo—, es la primera obra de teología que tiene en cuenta la historicidad de la Iglesia y la estudia en todas sus dimensiones»: E. VILANOVA, o.c., 631.

[45] A. TORRES QUEIRUGA, *Constitución y evolución del dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación* (Madrid 1977).

[46] L. CALVET, *Le renouveau catholique dans la littérature contemporaine* (París 1931).

11. Crisis modernista

Así se denomina un estado de ánimo y el talante operativo presente en ciertas elites intelectuales católicas que se mostraron dispuestas a mantener íntegra su fe religiosa pero que no quisieron rechazar sistemáticamente los logros de los nuevos métodos científicos ni las características de la cultura contemporánea [47]. Esta crisis señala el sentimiento doloroso del desfase insoportable entre la Iglesia y la cultura moderna. Durante demasiado tiempo o bien los teólogos habían ignorado la cultura moderna o bien la habían reducido artificialmente a sus esquemas, pero llegó un momento en el que esta cultura adquirió tal consistencia que la ignorancia o la reducción ya no eran posibles [48].

Tras el planteamiento apologético de Blondel, en realidad quedaba sobre la mesa el problema del conocimiento religioso: la naturaleza exacta de la Revelación, las condiciones necesarias para el acto de fe, el carácter específico de las fórmulas dogmáticas, la función del pensamiento filosófico en la teología.

Bajo la influencia difusa del simbolismo religioso, combinado con el idealismo neokantiano y con el evolucionismo de inspiración hegeliana o espenceriana, algunos sugirieron la renuncia a los conceptos inmutables con el fin de mantener el contacto con la vida en perpetuo progreso. En el fondo, defendían y definían la fe como un cierto difuso sentimiento de la presencia de Dios, sensación que en algunos se reducía a una comunión con la naturaleza.

En algunos ambientes católicos se produjo un renovado interés por San Agustín. Sus seguidores consideraban que la fe no era la simple conclusión de un razonamiento apologético, sino más bien una luz interior que hacía comprender intrínsecamente los misterios religiosos y permitía a la inteligencia asimilar las verdades reveladas en lugar de revivirlas únicamente como fórmulas extrínsecas. Interés también por Pascal, de quien se subrayaba que la fe no era sólo asunto de inteligencia («el corazón tiene sus razones que la razón no conoce»), y que para elevarse a Dios la razón necesita de la colaboración de la voluntad ayudada por un acto de amor.

En las escuelas teológicas protestantes el tema debatido fue el de la objetividad de la verdad religiosa. ¿Era el fruto de la conciencia personal o la expresión y traducción de la piedad íntima? En una palabra, ¿era puramente subjetiva? Para unos, la fe era un acto de con-

[47] J. RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'Église. Étude d'histoire religieuse contemporaine* (París 1929); M. RANCHETTI, *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo* (Turín 1963).

[48] P. COLIN, *L'audace et le soupçon* (París 1997).

fianza que no implicaba la adhesión intelectual a un dogma. Para otros, los más ortodoxos, resultaba necesaria tal adhesión.

Sabatier, teólogo protestante, quien más influyó en católicos y protestantes en un determinado momento, autor de una sugestiva vida de San Francisco de Asís, recondujo la religión a una experiencia religiosa subjetiva: debía ser aligerada de todo dogmatismo y liberada de toda autoridad exterior. Había que fundamentarla en el sentimiento íntimo y profundo: es Dios quien se ha hecho sensible al corazón. De manera que la Revelación no debía concebirse como la manifestación de una doctrina, sino como el conocimiento progresivo de Dios que se manifiesta en la conciencia. La esencia del cristianismo consiste «en una revelación íntima de Dios que se presenta por primera vez en el alma de Jesús de Nazaret, pero que se repite de forma menos luminosa en el alma de todos los verdaderos discípulos». Jesús «se sentía con Dios en una relación filial y sentía la relación paternal de Dios con él». Se trataba de una «experiencia creadora que hace posibles y engendra todas las demás».

Para Sabatier, dado que el hombre es un ser pensante, el sentimiento religioso está siempre acompañado de alguna representación intelectual, condicionada por la cultura de cada creyente y de cada época: así nacen y varían con el tiempo las creencias y los dogmas, lo mismo que las filosofías: sólo permanece inmutable el sentimiento religioso fundamental [49].

Von Hügel, laico escocés de padre austriaco, mantuvo un interés permanente en mostrar que el catolicismo era fundamentalmente una «religión del espíritu» y no sólo una «religión de autoridad», al tiempo que expresó la preocupación muy viva de permanecer siempre fiel a las exigencias de la tradición encarnada en una comunidad eclesial y, a la vez, a las de una crítica racional plenamente sincera tanto en el plano de la historia como en el de la filosofía, y, también, la convicción de que era necesario vivir en lo más profundo de su condición de hombre y de creyente la tensión permanente entre ambos aspectos [50].

Alfred Loisy [51], profesor en el Instituto Católico de París, estimado por sus publicaciones exegéticas, pero que tuvo que abandonar la enseñanza porque sus teorías fueron consideradas inaceptables, contestó al libro del conocido teólogo protestante liberal A. Harnack *La esencia del cristianismo* (1900) [52] con un pequeño libro de tapas ro-

[49] P. Sabatier, *Les modernistes* (París 1909).

[50] R. F. Duncanson, *A layman's view of the church* (Roma 1980).

[51] E. Poulat, *La crisis modernista* (Madrid 1974); A. Loisy, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps,* 3 vols. (París 1930-31).

[52] Fue editado en dos volúmenes en Barcelona en 1904. G. Forni, *«L'Essenza del cristianesimo». Il problema ermeneutico nella discussione protestante e modernista (1897-1904)* (Bolonia 1992).

jas, *El Evangelio y la Iglesia* (1902), completado poco después por *Autour d'un petit livre,* más claro y más radical en sus planteamientos. Para Harnack, célebre profesor de la Universidad de Berlín, el Evangelio no pretendió fundar una religión positiva. Su esencia y su importancia definitiva se encuentra en el mensaje ético que comunica. El cristianismo, más que una doctrina, es una vida, una experiencia, la experiencia repetida que Jesús tuvo de Dios como Padre. El error de la Iglesia, especialmente la católica, fue el de transformar el cristianismo de vida en doctrina. Loisy, por su parte, afirmó que Jesús nunca pensó en fundar la Iglesia porque estaba convencido de que el fin de los tiempos estaba cerca, pero esto según Loisy no significaba que la Iglesia fuese fruto de un movimiento degenerativo o contradictorio con el pensamiento y los propósitos de Jesús, sino que, por el contrario, las primeras comunidades cristianas, al constatar que la ansiada parusía no llegaba, con el fin de mantener intacto el espíritu de Jesús, se vieron urgidas a definir dogmas, desarrollar instituciones y favorecer los ritos sacramentales. Loisy acercó el evangelio a la Iglesia, pero, probablemente, lo alejó de Cristo.

¿Planteaba Loisy la evolución indefinida de los dogmas? Su frase «Jesús anunció el reino y vino la Iglesia» fue interpretada en este sentido, pero, en realidad, Loisy pretendió, frente al individualismo religioso propugnado por Harnack, justificar el catolicismo demostrando que era el resultado positivo del movimiento religioso surgido alrededor de Jesús, que pretendió adaptarse mientras atendía el reino que tardaba más de lo esperado. El dominico Lagrange, sin embargo, advertía: «Todo el cristianismo está en juego y gravemente comprometido, sea cual sea la intención del autor».

En Inglaterra, por otra parte, Tyrrell, jesuita inglés convertido del protestantismo, llegó en los mismos años a consecuencias semejantes a las de Loisy e insistió en la necesidad de subrayar el elemento místico de la religión [53]. Influido por sus lecturas de autores místicos y de Newman y por sus diálogos con el barón Von Hügel, buscó armonizar su fe con las exigencias del pensamiento moderno [54]. Profundizó en las ideas de desarrollo y evolución, pero derivó hacia un cierto relativismo dogmático. El punto de partida constituyó su filosofía del conocimiento: cualquier conocimiento de Dios puede producirse sólo gracias a la analogía, ya que ningún lenguaje humano puede expresar el misterio. Esto valía también para las fórmulas teológicas y dogmáticas. Manifiestan las verdades que Dios desea comunicar a los seres humanos, pero son deudoras del lenguaje y la

[53] M. D. PETRE, *Autobiography and Life of George Tyrrell* (Londres 1912).

[54] P. MARTINETTI, «La filosofia religiosa di G. Tyrrell», en *Ragione e fede. Saggi religiosi* (Nápoles 1972) 135-169.

cultura del momento en el que han sido elaboradas. La Iglesia debe, pues, reformular permanentemente estas fórmulas dogmáticas si quiere ser fiel a su sentido original [55]. El cristianismo era un conjunto de principios, de ideas primordiales, que debían adecuarse permanentemente al contexto cultural si querían significar algo al hombre contemporáneo. Pensaba, también, que si el cristianismo quería sobrevivir tenía que cambiar profundamente sus planteamientos, tenía que someter a crítica algunas de las categorías teológicas básicas tradicionales, tales como las de religión, revelación, institución, sacramentos, teología, autoridad. Para Tyrrell resultaba necesario también integrar en esta concepción la aspiración religiosa esencial a la naturaleza humana y desarrollada progresivamente en la historia. Cristo dio al mundo un espíritu y no una doctrina, no especuló ni teorizó, sino enseñó a vivir en caridad. La fe no consiste en un sistema intelectual, sino en la adaptación del ser humano a la voluntad divina. Tyrrell abrió nuevos campos a la teología fundamental, pero confundió teología y dogma. Quiso liberar el dogma de su contenido y de su valor intelectual, pero al llevar el sistema de inmanencia a sus últimas consecuencias terminó convirtiendo el misticismo individual en la única esencia de la Revelación [56].

En Italia, una vez más, nos encontramos con una realidad compleja. Por una parte, la cercanía de Roma constituía un permanente freno a multitud de intuiciones y experiencias. Fue la Iglesia más castigada con sanciones canónicas. Por otra, la difícil historia italiana del siglo XIX favoreció la aparición de laicos católicos que, en grupo o en solitario, expresaron por escrito o en nuevas experiencias comunitarias las exigencias de su fe, tanto en el campo científico como en el social, y la conciencia de su corresponsabilidad en la marcha de la Iglesia. En este sentido, se podrían relacionar las propuestas reformistas de Rosmini y del protagonista de la conocida y muy leída novela *Il Santo* [57].

Buonaiutti, sacerdote romano compañero de seminario del futuro Juan XXIII, aunque no participó en los círculos renovadores romanos, fue un sugestivo eclesiólogo. Buscó en su interior la prueba de su propia fe; ajeno a toda exigencia racionalista, no había aceptado la crítica kantiana de la argumentación ontológica porque la fe no tenía para él necesidad de ninguna justificación racional. Quería únicamente comprender su «ansia del trascendente» para utilizarla como prueba de la revelación positiva. Y esto lo encontró en Blondel [58].

[55] M. GUASCO, *Modernismo* (Turín 1995) 56-57.

[56] Ibid., 85.

[57] P. ZOVATTO, «Delle cinque piaghe della Santa Chiesa e il modernismo»: *Rivista rosminiana di filosofia e cultura* 3 (1988) 283 -295.

[58] E. BUONAIUTTI, *Il pellegrino di Roma. La generazione dell'esodo* (Bari 1964).

Si los representantes del protestantismo liberal habían rechazado la interpretación escatológica de la predicación del reino de Dios, en cuanto tal interpretación venía a comprometer radicalmente su visión puramente moral del mensaje de Jesús, Buonaiutti la acogió con entusiasmo y convirtió la escatología judía, al menos en la forma en que se encuentra en la predicación de Jesús, en la esencia misma de la experiencia religiosa.

Otro elemento de la crítica de Loisy a Harnack que, a los ojos de Buonaiutti, asumió un aspecto muy particular fue la revalorización, contra el individualismo protestante, de la Iglesia como expresión de una experiencia religiosa asociada, por la cual «en el catolicismo la salvación no es posible sin que intervenga en ella, en calidad de mediadora infalible, la vida asociada de la comunidad redimida».

Y estos dos conceptos, que no es posible una verdadera experiencia religiosa sino allí donde, contra cualquier forma de legalismo, se encuentra la espera espasmódica de una «participación inminente en las manifestaciones del Absoluto y del Eterno», y que tal experiencia deba, necesariamente, tener lugar colectivamente y nunca singularmente, constituirán los dos temas centrales de todo el pensamiento de Buonaiutti. Para él, toda racionalización, toda abstracción teórica, era necesariamente una degeneración, una desertización de la exigencia vital e inmediata, y si para ser conservada debía ser enclaustrada en una fórmula conceptual, esta fórmula sólo tenía un valor contingente y práctico que podía cambiar a medida que cambiaran las circunstancias, sin que con esto cambiase el verdadero contenido.

Estos autores comentados, de diversas maneras, planteaban una serie de problemas que han alimentado el trabajo teológico del siglo XX: la relatividad de las formulaciones humanas de las verdades de la Revelación, la necesaria distinción entre fe cristiana y sus formulaciones, a menudo, medievales; la difícil traducción de la experiencia religiosa en formulaciones dogmáticas. Pero estas inquietudes no eran exclusivas del mundo clerical. Entre los laicos católicos italianos, encontramos una rica gama de intentos de renovar la religiosidad, a menudo anquilosada y rutinaria, tanto en sus planteamientos culturales como sociales, tanto teológicos como exegéticos. En España encontramos también una cierta inquietud religiosa cuyos exponentes más conocidos son laicos [59], aunque no faltó algún clérigo conocido como Ángel Amor Ruibal (1869-1930) [60].

[59] J. M. Laboa, *Iglesia e intolerancias: la guerra civil* (Madrid 1987) 27-52; A. Botti, *La Spagna e la crisi modernista* (Brescia 1987) 77-105.

[60] A. Torres Queiruga, *Constitución y evolución del dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación* (Madrid 1977); J. M. Delgado Varela, «Correlativismo teológico: metodología histórico-crítica»: *Compostellanum* 14 (1969) 265-295.

Pío X llegó a la conclusión de que estas y otras inquietudes, formulaciones, preguntas y orientaciones, que él definió como doctrina modernista, minaban la base doctrinal y sobrenatural del cristianismo, y que este grave mal había penetrado en el santuario y que comenzaba a extenderse peligrosamente, y decidió que la única manera de atajar el mal era condenando sin miramientos las obras y las personas que defendiesen ideas que de cualquier manera se relacionasen con el tema. La actuación de Pío X fue contundente. Tras una serie de duras medidas en seminarios, centros de estudios teológicos, congregaciones religiosas, con el fin de apartar a quienes podían ser sospechosos de simpatías o cercanía a las nuevas ideas, fueron prohibidos o condenados al Índice: *El Santo,* del novelista italiano Fogazzaro, una novela en la que el protagonista lucha por reformar la Iglesia con categorías que podrían recordar a Loisy y Tyrrel [61]; las obras de Loisy, Buonaiutti y Tyrrell, *La Historia de la Iglesia* de Duchesne, la novela *Jesse und Maria* de la baronesa Von Hendel y otros autores y obras menos conocidas. Algunos autores fueron, además, excomulgados.

Finalmente, el 8 de septiembre de 1907 promulgó la encíclica *Pascendi dominici gregis,* en la que delineaba una definición del modernismo, y el decreto *Lamentabili,* una solemne condenación de 65 proposiciones extraídas de Loisy y otros teólogos. Preocupándose menos de presentar con exactitud el pensamiento de los autores individuales que del influjo que podían ejercer en la conciencia de los católicos, comenzaba la encíclica con una síntesis que reducía las distintas posiciones al agnosticismo y a la filosofía de la inmanencia, que situaba el origen de las verdades religiosas en las necesidades vitales del hombre; rechazaba la concepción modernista de la crítica bíblica y las nuevas orientaciones de la apologética, así como las pretensiones del modernismo reformador. Se aclaraban los conceptos aunque se desvirtuaba la realidad, porque, de hecho, el modernismo nunca fue un movimiento homogéneo ni un pensamiento sistemático como, por el contrario, lo presentaba la encíclica.

El lenguaje y la actitud general del documento era duro. Para el papa, la causa próxima e inmediata del modernismo residía en una perversión del espíritu, sus causas remotas morales eran la curiosidad y el orgullo, la primera causa intelectual estribaba en la ignorancia de la sana filosofía, su táctica era insidiosa, practicaban la hipocresía de la aparente sumisión, estaban en todo de acuerdo con los racionalistas. La filosofía modernista era calificada como delirio y enfermedad; la inmanencia vital aplicada a los orígenes del cristianismo denotaba una audacia sacrílega; la apelación a la experiencia

[61] T. Gallarati Scotti, *La vita di Antonio Fogazzaro* (Milán ²1963; la primera edición es de 1934).

religiosa asimilaba a sus autores a los protestantes y a los pseudomísticos; el hecho de conceder igual valor a las diversas formas de sentimiento religioso era una verdadera monstruosidad; la explicación psicológica de la Iglesia era una obra de alta fantasía; la apología inmanentista no era para edificar, sino para destruir; no para suscitar católicos, sino para precipitar a los católicos en la herejía [62].

Naturalmente, una condenación de estas proporciones pareció incluir indiscriminadamente a cuantos habían intentado replantear o presentar la teología, la exégesis, la historia, la filosofía o la eclesiología de un modo más acorde con nuestra mentalidad actual. Dio la impresión de que cualquier medio era bueno si el fin era el de salvar a la Iglesia. La acción represiva fue inmediata e intensiva [63], hasta el punto de crearse una cierta atmósfera de sospecha e inseguridad en el interior de la Iglesia, que sólo fue disuelta con la elección de Benedicto XV. Para cuantos aplaudieron la encíclica, el modernismo, tanto de la ciencia como de la acción político-social, era la consecuencia del rechazo de la tradición. Había que actuar con igual firmeza contra las dos almas del modernismo.

Obviamente, este planteamiento fue la causa de tantas actuaciones injustas y dolorosas. Pero, en un juicio completo, debemos tener en cuenta las palabras de Lagrange, que tanto sufrió por esta causa: «Si verdaderamente existiera en la Iglesia una escuela de sacerdotes que reivindicaran para la crítica la autonomía absoluta de sus métodos y de sus afirmaciones, sin tener en cuenta, en sus libres investigaciones, las definiciones y la autoridad de la Iglesia, no nos encontraríamos con una infiltración protestante, sino con una verdadera vía de agua».

Tras la condenación se produjo un largo paréntesis de aparente calma que duró algunos decenios, aunque la *Humani generis* (1949) pudo dar la impresión de que algunos problemas y algunas actitudes permanecían todavía latentes. Esta encíclica afirma que los intentos de adaptación del dogma pueden fácilmente conducir al relativismo e insiste sobre la necesaria fidelidad al método del Aquinate. Sin embargo, los tiempos habían cambiado y los años de trabajo teológico silencioso no habían resultado vanos. De hecho, la teología de los años cincuenta y sesenta demostró que aquellas inquietudes habían sido asumidas, purificadas y encauzadas y que la profunda crisis había sido asimilada. El Vaticano II fue el fruto de una teología que había sido capaz de integrar los métodos críticos y la teología positiva, y de dialogar serenamente con el pensamiento contemporáneo.

[62] E. ROSA, *L'enciclica Pascendi e il Modernismo* (Roma 1909); I. RINIERI, *La enciclica Pascendi dominici gregis e la evoluzione della chiesa e del dogma* (Siena 1908).

[63] E. POULAT, *Catholicisme, démocratie et socialisme. Le mouvement catholique de mgr. Benigni de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme* (París 1977); ID., *Intégrisme et catholicisme intégral* (Tournai 1969).

CAPÍTULO VII
EL CONCILIO VATICANO I

BIBLIOGRAFÍA

AUBERT, R., «Vaticano I», en *Historia de los Concilios ecuménicos,* XII (Vitoria 1971); BUTLER, C., *The Vatican Council. The Story from inside in Bishop Ullathorne's letters* (Londres 1962); CARBONERO Y SOL, L., *Crónica del Concilio,* 4 vols. (Madrid 1869-1870); CECCONI, E., *Storia del Concilio Vaticano,* 4 vols. (Florencia 1872-1879); DEFOIS, G., *Le pouvoir dans l'Église* (París 1973); MORAL, T., «Literatura española en torno al Vaticano I»: *Studium* 10 (1970) 567-582; PALANQUE, J. R., *Catholiques, libéraux et gallicans en France face au Concile du Vatican, 1867-1870* (Aix-en-Provence 1962); RONDET, H., *Vatican I* (París 1962).

A finales de la década de los sesenta, surgió en Europa con fuerza un movimiento anticatólico que acaparó los medios de expresión culturales de más influjo en los diversos países. Renan habló de «estas buenas y viejas palabras: Dios, alma, Providencia, inmortalidad, que la filosofía interpretará en un sentido cada vez más refinado». Proudhon se proclamó no sólo ateo, sino antiteísta: «Dios es el mal; la propiedad es el robo». Ferry, por su parte, en su programa electoral de 1869, indicaba que «sólo existen dos partidos, el partido clerical y el de la libertad».

La política, la vida social, la cultura, parecían rechazar no sólo al clero, sino también la manera tradicional de comprender el papel y el influjo de la religión en la sociedad. La Iglesia quedó despojada de sus bienes tras las diversas desamortizaciones, los religiosos sin conventos; los registros de nacimientos, matrimonios y defunción fueron trasladados por la fuerza de las parroquias a los ayuntamientos. Aparecieron teorías que negaban la divinidad de Cristo o que ponían en entredicho los relatos bíblicos, se enseñaban en las universidades doctrinas que parecían demostrar la falsedad del cristianismo, y se multiplicaron los movimientos obreros de acentuado carácter anticlerical y, a menudo, incluso, antirreligioso.

La Iglesia se encontraba desconcertada. De poseer una situación privilegiada, de ejercer un influjo determinante en el pensamiento y en la vida social, pasó bruscamente a la persecución, a la marginación y al abandono. Por otra parte, en 1869, cuando se reunió el concilio, al papa sólo le quedaba Roma como resto del Estado Pontifi-

cio. En este contexto desconcertante Pío IX convocó un concilio que se convertiría en el concilio del papado [1].

¿Cómo se le ocurrió al papa convocar un concilio tras más de tres siglos sin ellos? No cabe duda de que a Pío IX le satisfacía encontrarse rodeado de obispos tal como sucedió con motivo de la definición del dogma de la Inmaculada en 1854 y del aniversario de la muerte de Pedro y Pablo en 1867, cuando acudieron a Roma varios centenares de obispos. El papa estaba convencido de que estas experiencias habían resultado positivas y, por otra parte, muchos obispos pensaban que era necesario clarificar los temas que preocupaban al mundo católico y renovar los métodos y las mentalidades predominantes en una Iglesia que se enfrentaba con retos inéditos.

El papa preguntó a sesenta obispos, entre ellos seis españoles, sobre la oportunidad de tal convocatoria, y recibió en general respuestas favorables que, además, aportaron algunos temas al futuro concilio: la condenación del naturalismo y del racionalismo, la necesidad de reformar el derecho canónico vigente, la clarificación de las relaciones de la Iglesia con los Estados y la invitación a la unión dirigida a las Iglesias ortodoxas. Algún obispo planteó la necesidad de clarificar el tema del poder temporal de los papas, apuntando incluso su esencial conexión con el primado pontificio, y varios propusieron la definición de la infalibilidad pontificia. Aunque el galicanismo había muerto, persistía la contraposición entre un ultramontanismo cada día más atrevido y centralizador, muy reforzado por la actuación de las renovadas huestes de los jesuitas, dominicos y benedictinos y por las decisiones y afirmaciones de muchos concilios provinciales, y quienes temían una Iglesia demasiado uniforme que no respetara ni las tradiciones nacionales ni los derechos de los obispos. Por su parte, algunos obispos, espantados por la triste situación de la Iglesia en los países europeos, consideraban que sólo un pontificado fuerte e infalible podía salvaguardar la acción y la presencia eclesial.

Fuera de Francia, la alternativa de un tímido neogalicanismo presentó diversas formas. En Alemania, donde el arzobispo de Múnich Augusto de Reisach (cardenal de Curia desde 1856), el obispo de Maguncia, Ketteler, así como los jesuitas del Colegio Germánico de Roma, habían favorecido el progreso del ultramontanismo, las Facultades de Teología habían opuesto una prolongada resistencia, más pasiva en Tubinga, donde enseñaba Hefele, historiador de los concilios, y más activa en Múnich, donde Ignacio Döllinger había fundado una verdadera escuela de teología histórica. En Irlanda y en Inglaterra subsistían no pocas prevenciones antirromanas, hasta el punto de que el arzobispo de Westminster, Manning, pasado del an-

[1] R. AUBERT, *Vaticano I* (Vitoria 1970) 342.

glicanismo al catolicismo, denunció con celo de neófito «el espíritu antirromano y antipapal del catolicismo inglés». En cuanto a España, Austria y Bélgica, el ultramontanismo apenas encontró resistencias [2]. En Francia, por el contrario, un buen número de obispos, entre los que descollaba Darboy, arzobispo de París, estaban decididos a compaginar el primado pontificio con la defensa firme de los derechos episcopales [3]. Se trataba, en realidad, de compaginar dos funciones igualmente importantes en la tradición eclesial.

El 26 de junio de 1867, Pío IX dio el anuncio oficial de la celebración del concilio. Inmediatamente se puso en marcha la preparación de la asamblea conciliar con una Comisión Central compuesta por nueve cardenales, y seis comisiones particulares con los nombres de teológico-dogmática, disciplinar, político-eclesiástica, para los regulares, para las misiones e Iglesias orientales y para el ceremonial. Estas comisiones elaboraron los esquemas, de los que la Comisión Central aprobó la mitad.

El 29 de junio de 1868, la bula *Aeterni Patris* convocó oficialmente el concilio afirmando la necesidad de «remediar los males del siglo presentes en la Iglesia y en la sociedad» [4]. La inauguración solemne fue el 8 de diciembre de 1869 en un San Pedro resplandeciente, aunque no adecuadamente acondicionado y en el que, sobre todo, las condiciones acústicas fueron muy deficientes.

Los obispos ortodoxos fueron invitados con el breve *Arcano divinae Providentiae consilio,* pero los patriarcas devolvieron la carta sin abrirla, subrayando que el texto había aparecido ya en la prensa. A las Iglesias reformadas fue dirigida la carta *Iam vos omnes* exhortándoles simplemente a la vuelta al redil de la Iglesia. Estas invitaciones fueron recibidas por el mundo protestante con manifiesta hostilidad. En realidad, el concilio no mostró ninguna preocupación ecuménica [5].

La preparación discurría en calma cuando el 1 de febrero de 1869 *La Civiltà Cattolica* informó que algunos católicos defendían la proclamación por unanimidad del dogma de la infalibilidad:

[2] J.-R. Palanque-J. Chelini, *Petite Histoire des grands conciles* (París 1962) 244.

[3] A. Gough, *Paris et Rome. Les catholiques français et le pape au XIXe siècle* (París 1966) 286-306; J. R. Palanque, *Catholiques libéraux et gallicans face au concile du Vatican 1867-1870* (Aix-en-Provence 1962).

[4] «Se trataba en el conjunto de la restauración general de la sociedad cristiana emprendida desde el comienzo del pontificado, de completar y confirmar la obra de exposición doctrinal delineada en el *Syllabus,* realizando contra el racionalismo teórico y práctico del siglo XIX lo que el Concilio de Trento había hecho en el siglo XVI contra el protestantismo»: R. Aubert, o.c., 42.

[5] J. Hajjar, «L'épiscopat catholique oriental et le I concile Vatican»: *Revue d'histoire ecclésiastique* 65 (1970) 423-455; 737-788.

«Nadie ignora que los católicos franceses se encuentran desgraciadamente divididos en dos partidos: unos simplemente católicos, otros que se llaman católicos liberales [...] Los católicos propiamente dichos [...] creen que el futuro concilio será corto y se parecerá, en este aspecto, al Concilio de Calcedonia [...] de forma que la minoría, todo lo elocuente que pueda ser, no podrá plantear una oposición duradera. Desde el punto de vista dogmático, los católicos desean la proclamación, por parte del futuro concilio ecuménico, de las doctrinas del *Syllabus* [...] Acogerían con alegría la proclamación, por parte del futuro concilio, de la infalibilidad dogmática del Soberano Pontífice [...] No se oculta que el Papa, por un sentimiento de augusta reserva, no querrá tomar él mismo la iniciativa de proponerlo [...] Pero se espera que la explosión unánime del Espíritu Santo, por boca de los Padres del futuro concilio ecuménico, lo definirá por aclamación» [6].

El artículo provocó alarma, estupefacción y expectación. Todos se daban cuenta del carácter semioficial de la revista, y más de uno pensaba que, en realidad, se trataba de un globo sonda lanzado por el mismo papa. Hoy sabemos que en estos días ya estaba decidido presentar en el concilio el tema de la infalibilidad [7], pero, en cualquier caso, el artículo suscitó reacciones de diverso signo, con frecuencia negativas.

Döllinger, el historiador alemán, que no había sido invitado a la preparación del concilio, escribió bajo el seudónimo *Janus* una serie de artículos de enorme resonancia en los que distinguía entre primado, de derecho divino, y papado, en el que incluía los que consideraba derechos usurpados a lo largo de los siglos. En ellos acumuló algunas manifiestas dificultades históricas contra la doctrina de la infalibilidad [8]. En uno de estos artículos negó legitimidad al futuro concilio a causa de la presumible falta de libertad. El célebre historiador Hergenrötter replicó con su *Anti-Janus* en el que afirmó que las declaraciones de *Janus* contra la infalibilidad del papa de hecho alcanzaban a la infalibilidad de la Iglesia.

Mons. Maret [9] publicó en París *Du concile général et de la paix religieuse* (1869), prototipo de galicanismo moderado. El argumento central de su tesis se resume en que la autoridad suprema y la infalibilidad residen en dos elementos, uno principal, el papa, y otro su-

[6] G. CAPRILE, «La "Civiltà Cattolica" al Concilio Vaticano I»: *La Civiltà Cattolica* 120-4 (1969) 333-341, 538-546.

[7] G. G. FRANCO, *Appunti storici sopra il Concilio Vaticano,* presentado por G. Martina (Roma 1972) 47-48.

[8] Estos artículos aparecieron al poco tiempo en forma de libro: JANUS, *Der Papst und das Concil* (Leipzig 1869).

[9] J. ANDIÓN, *Episcopado y primado según mgr. Maret* (Santiago de Compostela 1984); CL. BRASSOLETTE, *L'abbé Maret* (París 1977); R. THYSMAN, *Le gallicanisme de mgr. Maret et l'influence de Bossuet* (Lovaina 1956); A. RICCARDI, *Neo-gallicanismo e cattolicesimo borghese* (Bolonia 1976).

bordinado pero esencial, el episcopado. Maret pretendía combatir sólo la infalibilidad personal y separada: «El papa es, de derecho divino, el jefe supremo de la Iglesia; los obispos, de derecho divino, participan, bajo su autoridad, en el gobierno de la sociedad religiosa. La soberanía espiritual está, pues, compuesta por dos elementos esenciales: el principal, el papado; el otro, subordinado, el episcopado. La infalibilidad, que forma el atributo más alto de la soberanía espiritual, está compuesto también necesariamente por los elementos esenciales de la soberanía» [10]. Para Maret, las definiciones pontificias exigían el consenso del episcopado para que fuesen aceptadas como tales por la Iglesia.

En septiembre, los obispos alemanes congregados en la reunión anual de Fulda, en una carta firmada por 14 de los 20 obispos presentes, mostraron al papa sus reservas sobre la discutida infalibilidad. En noviembre el conocido obispo de Orleáns, Mons. Dupanloup, subrayó la inoportunidad de tal definición, las dificultades teológicas del tema y las posibles consecuencias negativas ecuménicas [11].

Naturalmente, no todos los obispos pensaban así y, de hecho, los escritos en contra favorecieron la aparición de numerosas intervenciones favorables, como la de Mons. Deschamps (1810-1883), arzobispo de Malinas [12], defensor de la oportunidad y de la conveniencia de la definición, aunque limitaba tal infalibilidad a las definiciones solemnes; o la de Manning declarando su profunda convicción de la necesidad de esta definición. En realidad, enseguida se vio que eran más los obispos favorables a la definición. Muchos pensaban que la reafirmación de la autoridad pontificia fortalecería a la Iglesia en un momento de tanta confusión. Creían que no serían capaces de enfrentarse al rápido desarrollo de la ciencia, de la historia, de la filosofía y de la crítica bíblica en la segunda parte del siglo XIX sin un reforzamiento sin precedentes de la estructura eclesiástica, cerrando filas alrededor de un eje inspirado e infalible. En realidad, nos encontramos ante el último episodio de la larga cadena ultramontana de afirmaciones, teorías, actitudes y acciones del siglo [13]. Al papa le

[10] A. RICCARDI, o.c.; P. GUÉRANGER, *De la monarchie pontificale à propos du livre de mgr. l'évêque de Sura* (París 1870).

[11] DUPANLOUP, *Observations sur la controverse soulevée relativement à la définition de l'infallibilité au futur concile* (París 1869). Se trata de un folleto de 60 páginas dirigido al clero y que respaldó la opinión antiinfalibilista. Cf. J. R. PALANQUE, *Catholiques libéraux et gallicans en France face au concile du Vatican* (Aix-en-Provence 1962) 109-112.

[12] V. DESCHAMPS, *L'infallibilité et le concile général* (Malinas 1869); M. BECQUÉ, *Victor Dechamps,* 2 vols. (Lovaina 1956).

[13] Y. M. CONGAR, «L'ecclésiologie de la Révolution française au Concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité», en *L'ecclésiologie au XXe siècle* (París 1969) 76-114.

gustó, ciertamente, este movimiento favorable y lo apoyó con determinación, sobre todo durante la última parte del concilio, pero de los documentos disponibles no puede afirmarse que el movimiento surgiese inicialmente por su impulso.

El ultramontanismo constituye un movimiento complejo que busca una Iglesia más unida y más uniforme bajo la vigilante dirección del papa. Ya en los diversos «círculos» que caracterizaron la restauración católica a principios de siglo aparecieron teorías, generalmente sociológicas y políticas, que influyeron ciertamente en la eclesiología ultramontana [14]. Este movimiento imparable a lo largo del siglo desembocó en la definición del Vaticano I, en la expansión de las formas italianas de piedad y en un militante antiliberalismo. Si tomamos el ejemplo del catolicismo inglés de los años sesenta, Wiseman, Manning, Ward, Talbot fueron ultramontanos convencidos, mientras que Newman y Acton ni lo fueron ni podían serlo, dada su estructura mental, a pesar de ser ambos muy diferentes entre sí.

Los contrarios a la definición se apoyaban en argumentos de diverso peso y consideración. Recordaban las dificultades de orden histórico, tales como las actuaciones de Liberio y de Honorio en la controversia monotelita, las doctrinas escatológicas de Juan XXII o la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII. Otros intentaban salvar la autoridad de los obispos, que no podían quedar como simples funcionarios del papa, y defendían la estrecha conexión entre papado y episcopado, es decir, intentaban salvar una visión orgánica de la Iglesia, según la cual episcopado y papado tenían que colaborar estrechamente. Esta reacción se dio en ambientes más sensibilizados con la autonomía de las Iglesias particulares, que se sentían irritados por las exageraciones de los ultramontanos, que se preocupaban por no complicar las relaciones con los Estados y que deseaban no aumentar la separación existente con los ortodoxos y los protestantes.

Por primera vez en la historia de los concilios no se invitó a los representantes de los diversos gobiernos. No hubo políticos, pero abundaron los periodistas, que se convirtieron en un auténtico poder. Por primera vez en la historia, un concilio era seguido día a día por la opinión pública y, de manera especial, por las comunidades creyentes. Veuillot, por ejemplo, llegó a Roma con ánimo belicista, dispuesto a luchar contra los antiinfalibilistas por todos los medios [15]. Los gobiernos, desconcertados y, a menudo, informados sólo por aquellos católicos que más temían el desarrollo del concilio, mantuvieron una actitud

[14] J. M. Laboa, «La experiencia y el sentido de Iglesia en la obra de D. Bosco», en J. Prellezo, *D. Bosco en la historia* (Roma 1990) 109-134.

[15] Veuillot, *Rome pendant le concile,* 2 vols. (París 1872); L. Carbonero y Sol, *Crónica del concilio ecuménico,* 4 vols. (Madrid 1869-1870); C. Ceccuti, *Il concilio Vaticano I nella stampa italiana* (Roma 1970).

de expectación amenazante, prontos a actuar si el concilio aprobaba determinaciones antiestatales o contrarias a la democracia.

Nunca ningún concilio anterior había reunido tal número de obispos y de tan diverso origen: 224 italianos, es decir, más del 35 por 100 del total; 81 franceses, 40 españoles, 27 ingleses, 19 irlandeses, 16 alemanes, 19 de pequeños estados europeos, 49 de Estados Unidos, 60 de América hispana y Brasil, 9 de Canadá y 172 *in partibus,* generalmente de países de misión, además de 42 de rito oriental. Cerca de trescientos obispos estaban alojados y mantenidos a expensas del papa.

Desde el primer momento apareció con claridad la división del episcopado, debida a su origen, diversa formación, carácter y experiencia. Franceses y alemanes, ingleses, irlandeses y norteamericanos [16] y algunos de Europa oriental se reunían, a menudo, con el fin de estudiar los temas y armonizar sus movimientos, aunque estas reuniones irritaban profundamente a Pío IX, quien llegó a afirmar que «el Espíritu Santo está en el concilio y no en las asambleas nacionales. Los obispos aquí son católicos, y no franceses o alemanes» [17].

Los obispos españoles, formados en una eclesiología más propia del siglo anterior [18], eran todos infalibilistas; intervinieron en numerosas ocasiones, pero su participación no fue relevante, ni como concepción teológica, ni por su influjo [19], prácticamente inexistente. Como puede suponerse, la aceptación en España de las disposiciones conciliares fue plenamente positiva [20]. Habría que añadir, también, entre los entusiastas, a un nutrido número de obispos sin diócesis, oficiales de la Curia, vicarios apostólicos y misioneros directamente subordinados a las congregaciones romanas [21]. La minoría antiinfalibilista dudó en todo momento de la autonomía de estos obispos.

El índice de esquemas distribuido a los obispos comprendía cuestiones dogmáticas y cuestiones disciplinares [22]. Las primeras se centraban en los errores modernos derivados del materialismo, del

[16] A. Acerbi, *Chiesa, cultura e società* (Milán 1988) 40-44; J. J. Hennesey, *The first council of the Vatican: the american experience* (Nueva York 1963) 90-115.

[17] M. Maccarrone, *Il concilio Vaticano I e il «Giornale» di Mons. Arrigoni,* I (Padua 1966) 163.

[18] J. J. Giménez Medina, *El magisterio eclesiológico español (1847-1870) preparatorio del Concilio Vaticano I* (Burgos 1983).

[19] Martín Tejedor, «España y el Concilio Vaticano I»: *Hispania Sacra* 20 (1967) 99-175.

[20] A. Martínez Albiach, «Del poder temporal a la infalibilidad pontificia de Pío IX desde España»: *Burgense* 20 (1979) 179-286.

[21] B. Bellone, *I vescovi dello Stato Pontificio al Concilio Vaticano I* (Roma 1964).

[22] J. M. Gómez Heras, *Temas dogmáticos del concilio Vaticano I. Aportación de la Comisión Teológica preparatoria a su obra doctrinal. Votos y esquemas inéditos,* 2 vols. (Vitoria 1971).

racionalismo, del panteísmo y de los ataques dirigidos contra la Iglesia, su organización y sus derechos. Las cuestiones disciplinares trataban de las personas eclesiásticas, es decir, de los obispos, canónigos, curas, religiosos, etc., y de las instituciones y obras eclesiásticas, tales como seminarios, catecismo, administración de sacramentos, misiones o ritos orientales. La comisión sobre los ritos orientales manifestó poca sensibilidad y respeto por estos ritos, tan propios de la Iglesia y tan originarios como el latino. En realidad, muchos pensaban en Roma que la pluralidad de ritos atentaba contra la unidad de la Iglesia [23].

El reglamento fue impuesto por la Curia, contrariamente a los concilios anteriores en los que los Padres tuvieron absoluta libertad para elaborarlo. Esta imposición, considerada un trágala por la minoría, manifestó el progreso de la autoridad pontificia, el indudable ánimo de mantener la uniformidad, pero también el deseo de no perder tiempo en debates inútiles. Fue el historiador Hefele, poco sospechoso de absolutismo ultramontano, el autor del reglamento, en el que se preveían sesiones públicas, congregaciones generales y diputaciones permanentes. Estas últimas, formadas por 24 Padres, prolongaban las comisiones preparatorias que habían funcionado desde 1867.

La diputación *De Postulatis* aceptaba o rechazaba las proposiciones de los obispos, mientras que las otras diputaciones elaboraban los textos relativos a la fe, a la disciplina, a las órdenes religiosas y a los ritos orientales. El papa, de acuerdo con el reglamento, nombró los miembros de la diputación encargada de elaborar el programa y los de las otras comisiones fueron elegidos el 14 de diciembre en sesión plenaria y en escrutinio secreto, en el que sólo fueron elegidos obispos ultramontanos, de forma que la minoría quedó desde el principio marginada. Este modo de proceder de la mayoría acrecentó el descontento y las sospechas de la minoría, ya irritada por la imposición del reglamento. En enero de 1870, la minoría francesa pidió que en el esquema sobre la Iglesia se definiesen con claridad los derechos y el estatuto de los obispos, y se propusieran una serie de reformas administrativas como la reunión de los concilios generales cada diez o veinte años, y la internacionalización de la Curia. Ni siquiera se produjo el acuse de recibo del documento [24].

[23] P. Petruzzi, *Chiesa e società civile al Vaticano I* (Roma 1984); H. Rondet, *Vatican I, Le Concile de Pie IX. La préparation. La méthode de travail. Les scéma restés en suspense* (París 1962); C. G. Patelos, *Vatican I et les évêques uniates. Une étape éclairante de la politique romaine à l'égard des orientaux (1867-1870)* (Lovaina 1981).

[24] J. Hoffman, «Histoire et Dogme: la definition de l'infallibilité pontifical à Vatican I»: *Revue des sciences philosophiques* LXII-LXIII (1978-1979); G. Alberigo, «Le concile Vatican I (1869-1870)», en *Les conciles oecuméniques,* I: *L'histoire* (París 1994) 339-359.

1. La constitución *Dei Filius*

¿Qué ideas predominaban en la segunda parte del siglo XIX? Hemos dedicado un capítulo a la presentación de ideas y doctrinas presentes en el pensamiento religioso decimonónico. Recordemos que en Italia el ontologismo, aliado con el tradicionalismo, preocupaba bastante, pero, al mismo tiempo, convencía a no pocos. En Francia el tradicionalismo de De Bonald, el fideísmo de Bautain y de Bonnetty preocupaban a los obispos [25]. Bautain, médico, profesor de la Universidad de Estrasburgo, se convirtió al cristianismo y tras sus estudios teológicos fue ordenado sacerdote. Denunció el racionalismo de la escolástica y defendió que la fe se transmitía no por la razón, sino por otros medios. Para él, la fe fundamentaba, incluso, la metafísica. Roma le obligó a afirmar que se podía probar la existencia de Dios con sólo argumentos racionales [26].

En Alemania, la doctrina kantiana había influido fuertemente en el pensamiento de G. Hermes (1775-1831) y en toda su escuela. Admirador de Kant y Fichte, buscó presentar a sus contemporáneos una fe que fuera aceptable. Eligió la duda como instrumento de trabajo, como base de su investigación teológica. Disociando la razón pura y la razón práctica, y, a partir de aquí, la fe racional y la fe del corazón, el teólogo de Bonn ponía en peligro la naturaleza del acto de fe y las nociones de dogma y revelación, desembocando en un semirracionalismo que fue condenado en 1835 por Gregorio XVI [27]. J. Frohschmer (1821-1893), sacerdote, profesor de teología en Múnich, reivindicó, a su vez, una total independencia para la filosofía y la ciencia con respecto a las verdades reveladas, y pretendió que los dogmas podían ser demostrados por la razón. En 1861 publicó su obra *Sobre la libertad de la ciencia,* que fue condenada poco después.

En el mismo origen del concilio estaba presente la idea de condenar el racionalismo y el panteísmo, y en la bula de convocación se hablaba de los males filosóficos y de pensamiento de este siglo. El primer esquema presentado sobre este tema fue discutido durante seis congregaciones generales y finalmente rechazado por demasiado escolástico, abstracto, duro en sus expresiones y porque no distinguía lo cierto de lo discutible. El 14 de marzo presentaron a los obispos una nueva constitución, *De fide catholica,* con un estilo menos

[25] P. POUPARD, *Un essai de philosophie chretienne au XIXe siècle* (París 1962).

[26] E. BASADONNA, *Il tradizionalismo di L. E. Bautain e la dottrina della chiesa* (Turín 1966).

[27] H. H. SCHWEDT, *Das römische urteil uber Georg Hermes (1775-1831)* (Roma 1980).

profesoral que el anterior, más sencillo y claro, elaborado por los obispos Deschamps (Malinas), Pie (Poitiers) y Martin (Paderborn).

Manning, arzobispo de Westminster, escribió que esta constitución era la afirmación tajante del orden sobrenatural y espiritual en un mundo sometido a los sentidos y aturdido por el materialismo [28]. Fue aprobada el 24 de abril de 1870. El documento *Dei Filius* consta de cuatro capítulos que resumen la doctrina católica: El primero trata de Dios, el segundo de la revelación, el tercero habla sobre la fe y el cuarto sobre la relación de la fe con la razón.

En el primer capítulo se proclama la existencia de un Dios personal, libre, creador de todas las cosas y absolutamente independiente de las criaturas por Él creadas. El segundo afirma la existencia de dos órdenes de verdades: el de la naturaleza, que es accesible al conocimiento humano, y el del orden sobrenatural, que sólo puede ser conocido por la revelación divina. En el tercero se habla de la fe, y enseña a ver en el acto de fe un acto de razón y un acto de libertad, un acto del hombre y un acto de Dios; y señala que la Iglesia, guardiana del depósito de la fe, lleva en sí misma la garantía de su infalible veracidad. El cuarto capítulo tiene en cuenta la tendencia fideísta y la racionalista y delimita los dos campos de la razón y de la fe, recordando que un desacuerdo aparente entre la ciencia y la religión sólo puede deberse a un error sobre las afirmaciones religiosas o a unas ideas equivocadas sobre las conclusiones científicas [29].

Dieciocho cánones condenan los errores opuestos a esta enseñanza, es decir, el ateísmo, el panteísmo, el racionalismo absoluto y el fideísmo, tradicionalismo y hermesianismo [30].

[28] E. MANNING, *Histoire du Concile Oecuménique du Vatican* (París 1871) 60.

[29] R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi* (Lovaina 1958) 132-164; A. ZAMBARBIERI, *Los concilios del Vaticano* (Madrid 1966) 83-98; C. FABRO, «La conoscenza di Dio nel C.Vaticano I»: *Divinitas* 2 (1961) 375-410; E. SCHILLEBEECKX, *Revelació i teologia* (Barcelona 1970) 84-111; G. OARADIS, «Foi et raison au I concile du Vatican»: *Bulletin de littérature ecclésiastique* LXIII (1962) 200-226, 228-292; LXIV (1963) 9-25.

[30] «Todo el tema de la racionalidad de la fe desemboca en el debate sobre el uso de la razón en la metodología teológica y el binomio ciencia-dogma, respecto del cual se plantea la relación de la libertad y el progreso científico con la autoridad y la tradición. Así queda al descubierto el problema de la historicidad del hecho cristiano. Al evolucionismo teológico, el concilio opone la inmutabilidad del dogma, hasta anatematizar a quienes creen que los dogmas católicos, gracias a los progresos de la ciencia, pueden adquirir un sentido diverso del que la Iglesia ha declarado y declara»: E. VILANOVA, o.c., 580.

2. El tema de la infalibilidad

Mientras que la asamblea estudiaba y debatía otros temas, en la opinión pública y en el trasfondo de las preocupaciones episcopales dominaba la cuestión de la infalibilidad. En un primer momento, este tema constituía el capítulo XI de la constitución *De Ecclesia Christi,* elaborado en su mayor parte por Schrader, y muy criticado por la minoría, que consideraba que el papel episcopal quedaba devaluado al subrayar casi exclusivamente la función pontificia. En mayo, este esquema fue sustituido por una constitución dogmática compuesta por cuatro capítulos que trataban sobre la institución del primado, su perennidad, el primado de jurisdicción y sobre la infalibilidad personal. Apenas se distribuyó el nuevo esquema, *De Summo Pontifice,* 135 obispos pidieron al papa que se mantuviera la situación tal como estaba, señalando las dificultades de todo género que tal definición provocaría. En la asamblea conciliar encontramos tres grupos distintos, aunque no necesariamente organizados: una mayoría favorable a la definición de la infalibilidad como dogma; una minoría hostil no tanto al dogma como a la oportunidad de su proclamación; y un tercer partido deseoso de conciliar los extremos. Los miembros de la minoría exigían que se respetase la tradicional unanimidad moral en la aprobación de los esquemas, propia de todos los concilios anteriores; insistían en la necesaria colaboración de los obispos con el magisterio pontificio y recordaban los casos de los papas que habían incurrido en error. Döllinger escribió que la unanimidad moral era fundamental si un concilio pretendía expresar verdades que siempre habían sido sostenidas por la Iglesia: una decisión aprobada por mayoría simple hacía suponer que la mayoría era consciente de que tal decisión no expresaba la opinión colectiva de la Iglesia [31]. La mayoría conciliar fue impermeable a estos argumentos. Estas polémicas y el consiguiente clima de confrontación y desconfianza contribuyeron a que el texto sobre la infalibilidad se debatiera en un ambiente polémico y enrarecido.

La teología que estaba detrás del esquema presentado tenía como punto de mira el galicanismo, Febronio, Richer y Tamburini, es decir, las teorías que minimizaban el poder del papa. Toda la argumentación presentada era particularmente favorable a las prerrogativas del papado, con un florilegio de textos patrísticos, teológicos y pontificios que afirmaban de manera tajante la autoridad total, plena, universal del papado, sin tener en cuenta con tanta atención el conjunto de la Iglesia.

[31] *La Civiltà Cattolica,* siempre atenta a los deseos pontificios, rechazó este planteamiento: «Polemica della unanimità del concilio nei decreti dommatici»: *La Civiltà Cattolica,* serie VII, X (1870) 100-111.

Los debates comenzaron el 13 de mayo con la presentación del esquema por parte de Mons. Pie, en la que declaró que, según la intención de la comisión que presentaba el texto, el privilegio de la infalibilidad no se aplicaba al papa en cuanto persona privada, y que en ningún momento pretendían separar al papa de la Iglesia: «Lejos de nosotros esta gratuita, fantástica e injuriosa imagen de una cabeza separada de su cuerpo». En realidad, el problema había nacido al presentar y estudiar este tema en sí mismo, aislándolo de su contexto natural, es decir, de la Iglesia, dando ocasión a que automáticamente quedase falseada la óptica general del problema.

La comisión declaró, también, que la infalibilidad estaba unida a la función magisterial del pontífice: «Se puede decir *personal* en el sentido de que le pertenece de manera incomunicable, pero está unida a su función, ya que sólo le pertenece en cuanto pastor y doctor de la Iglesia». Por otra parte, respondiendo a un sentimiento generalizado, afirmó que aunque podía considerarse separada en cuanto no necesitaba del asentimiento de la Iglesia para ejercerla, no lo era en el sentido de que fuese posible la hipótesis de un papa y una Iglesia formando dos seres no relacionados entre ellos.

Se sustituyó el título *De Romani Pontificis infallibilitate* por el de *De Romani Pontificis infallibili magisterio,* y se introdujo la fórmula «cum ex cathedra loquitur», dando a entender el cuidado que se ponía en distinguir la persona del oficio. Gasser (1809-1879), por su parte, explicó que la infalibilidad del papa tenía el mismo objetivo que la infalibilidad de la Iglesia, es decir, la conservación y la explicación del depósito de la fe revelada. Esta explicación quiso tranquilizar a quienes temían que el papa proclamase dogmas nuevos. Pero ¿cuáles eran los límites, qué abarcaba esta infalibilidad? [32]. Algunos como Manning, arzobispo de Westminster, *La Civiltà Cattolica* o el mismo Pío IX defendían una infalibilidad muy amplia, extendida incluso a las encíclicas o a actos como el *Syllabus,* mientras que la Diputación de la Fe limitó su ámbito exclusivamente a las definiciones solemnes *ex cathedra* [33], subrayando la conexión existente entre el papa y la Iglesia, dado que el papa sólo podía definir una doctrina revelada que formase parte como tal de la tradición común de la Iglesia universal, ya que las decisiones pontificias no excluían en línea de principio una consulta al episcopado. De todas maneras, ni la mayoría ni Pío IX quisieron unir la infalibilidad a la condición jurídicamente vinculante de una consulta al episcopado.

[32] U. Betti, *La costituzione dommatica «Pastor Aeternus» del Concilio Vaticano I* (Roma 1961) 498.

[33] Granderath, *Geschichte des Vatikanischen Konzils,* III/2 (Friburgo de Brisgovia 1903) 195.

La minoría, por su parte, subrayó que en todo el proceso se había notado más la dependencia que unía la Iglesia al papa que el vínculo ontológico y vital que unía y ligaba el papa a la Iglesia. Esta minoría deseaba que apareciese más claramente la unión del magisterio pontificio con la tradición testimoniada por el episcopado [34].

Las intervenciones a favor y en contra se sucedieron con pasión y los argumentos en uno y otro sentido se repitieron en exceso. El papa recomendó calma, pero, al mismo tiempo, enviaba sus felicitaciones a quienes escribían en favor de la infalibilidad y a los fieles que enviaban mensajes en favor de la definición, mientras que desdeñaba a cuantos se oponían. Cuando unos obispos le pidieron abandonar el proyecto, no dudó en contestar: «Yo tengo a la Virgen conmigo; iré adelante» [35].

3. Características de la definición

La mayoría de los obispos y la Diputación de la Fe estaban dominados por la idea de no condicionar al papa, de no admitir reciprocidad entre la cabeza y los miembros, a fin de evitar que la cabeza apareciese como dependiente de los miembros. Querían afirmar en el papa una plena y suprema potestad no limitada por ningún poder creado. En este planteamiento se manifestaron los condicionamientos de un punto de vista demasiado jurídico y de la carencia de una teología elaborada sobre la Iglesia en cuanto tal. En esta situación no se pensaba en términos de comunión en la fe (el papa hubiera sido considerado entonces *in* ecclesia, no supra), sino en términos de autoridad y de poderes, de forma que se veían abocados a afirmar la independencia de la cabeza.

Ya en 1854, al examinar los obispos reunidos en Roma el texto de la futura bula de definición de la Inmaculada Concepción, se preguntaron si sería preciso mencionar que el episcopado había dado su asentimiento a la definición pontificia. Los prelados con orientación ultramontana insistieron en que esta definición debía ser, al mismo tiempo, una afirmación indirecta de la infalibilidad papal. Mons. Malon, obispo de Brujas, afirmó que «si el Soberano Pontífice pronuncia él solo la definición de la Inmaculada Concepción, a la que todos los fieles se adherirán espontáneamente, su juicio proporcionará una demostración práctica de la soberana autoridad de la Iglesia

[34] R. Aubert, «Motivations théologiques et extra-théologiques des partisans et des adversaires de la définition de l'infallibilité du Pape à Vatican I»: *Archivio di Filosofia* 11 (1970) 91-103.

[35] Icard, *Journal de mon voyage à Rome* (París, Archiv. S. Sulpicio, Fondo Icard) 298.

en materia de doctrina, así como de la infalibilidad con que Jesucristo ha investido a su vicario en la tierra» [36]. Ya entonces no se preocuparon tanto de demostrar la necesidad de comunión eclesial cuanto de señalar las atribuciones de la cabeza.

Resulta importante subrayar que las explicaciones posteriores excluyeron cualquier disminución sustancial del origen apostólico de la potestad de jurisdicción propia de los obispos [37]. De todas maneras, no cabe duda de que la separación de la constitución *Pastor aeternus* sobre el poder papal del conjunto del tratado *De Ecclesia,* y, sobre todo, el que fuese el único documento en ser promulgado en el concilio, introdujo, de hecho, en la eclesiología un vacío y un desequilibrio a menudo denunciado y deplorado [38].

La constitución dogmática señala las notas propias del poder primacial pontificio:

— *Ordinario:* porque puede ejercitarse en cualquier momento, siempre, y no sólo en casos extraordinarios o para suplir deficiencias de los obispos, por estar vinculado al oficio de Vicario de Cristo, pastor de toda la grey de Cristo.

— *Inmediato:* no tiene necesidad, para ejercitarlo, del permiso del obispo. Al hablar del ejercicio de este poder inmediato en las diócesis, se insistió en que no se trataba de dos poderes iguales y concurrentes, sino de dos poderes subordinados, en que se trataba de una intervención pasajera del papa en el gobierno de una diócesis y no de una sustitución del poder episcopal o de una absorción de la jurisdicción episcopal por la pontificia, y en que a lo largo de los siglos se había dado y ejercido este derecho, siempre en bien de la Iglesia.

— *Verdaderamente episcopal:* sobre todos los fieles y pastores, no sólo en lo concerniente a la fe y las costumbres, sino también a la disciplina y al régimen de la Iglesia. El concilio introduce este término nuevo para oponerse a los errores episcopalistas que limitaban el poder episcopal del papa a Roma y sólo le atribuían una prerrogativa primacial sobre las otras diócesis. Esta palabra indica que el oficio del papa es pastoral como el del obispo y de la misma naturaleza. Todos los poderes que el papa tiene en su diócesis los tiene en la Iglesia universal. Entre la jurisdicción del papa y la del obispo hay esta diferencia: la del papa es independiente y la del obispo dependiente [39].

[36] R. AUBERT, «L'épiscopat belge et la proclamation de l'Immaculé Conception en 1854»: *Ephem. Theol. Lovan.* 31 (1955) 63-99.

[37] G. DEJAUFVE, «Primado y Colegialidad en el Concilio Vaticano I», en Y. CONGAR-B. D. DUPUY (eds.), *El episcopado y la Iglesia Universal* (Barcelona 1966) 587-594.

[38] J. M. R. TILLARD, *El obispo de Roma* (Santander 1986).

[39] W. DEWAN, «"Potestas vere episcopalis" en el Concilio Vaticano I», en Y. CONGAR-B. D. DUPUY (eds.), *El episcopado y la Iglesia Universal,* o.c., 602-624.

—*Pleno:* el papa tiene en su plenitud todo el poder concedido por Jesucristo a su Iglesia.

El relator señaló que «este poder del Soberano Pontífice no disminuye en nada el poder ordinario e inmediato de jurisdicción episcopal por la cual los obispos, establecidos por el Espíritu Santo y sucesores de los apóstoles, apacientan y rigen, como verdaderos pastores, cada uno la grey particular confiada a su cuidado». En realidad, la mayoría no salió convencida de que en adelante su autoridad seguiría siendo la misma, y a buena parte de la mayoría le parecía bien que así fuese.

La constitución *Pastor aeternus* trató del primado pontificio y no del episcopado y de sus prerrogativas episcopales en la Iglesia universal y en las Iglesias particulares. Las relaciones «primado papal-prerrogativas episcopales» no fueron examinadas, ya que el segundo de los términos no constituyó objeto de discusión. Desde entonces, siempre que se ha considerado uno de los elementos del binomio ha sido de manera incompleta e imperfecta. Los relatores de la comisión especial de la fe reconocieron que la doctrina del episcopado debía ser, a su vez, examinada y definida. Hubo que esperar al Vaticano II para que fuera tratada con atención, pero para entonces se habían establecido talantes y modos de actuar difíciles de erradicar. Ésa será la historia del tercer milenio.

En vista de que la aprobación era inminente, 55 obispos abandonaron Roma tras escribir al papa una carta en la que explicaban las razones de su marcha. Para muchos, esta decisión representó una huida de la propia responsabilidad, la búsqueda de la unidad por encima de la verdad, y un error táctico. El 18 de julio, en medio de una tormenta atmosférica impresionante, en la más completa oscuridad, iluminados únicamente por algunas velas, se aprobó la *Pastor aeternus.* De los 537 obispos presentes, 535 dieron su aprobación y dos votaron negativamente, aunque se adhirieron inmediatamente tras la proclamación solemne.

Algunos obispos consideraron que se había cedido demasiado a la minoría y que habían conseguido una definición, en cierto sentido, devaluada [40]. Otros pensaron que se había cambiado y deformado la organización eclesial.

Los obispos que habían abandonado Roma porque no se encontraban en disposición de votar favorablemente el texto fueron aceptándolo progresivamente porque estaban convencidos de que su no aceptación acarrearía un cisma con efectos más devastadores que los de la Reforma. Los obispos franceses se adhirieron enseguida, pero

[40] M. MACCARRONE, *Il Concilio Vaticano I e il «Giornale» di Mons. Arrigoni,* I, o.c., 143.

los austriacos y alemanes tardaron más, aunque acabaron pidiendo a los profesores de teología su adhesión explícita. Döllinger no quiso reconocer el nuevo dogma y fue excomulgado el 17 de abril de 1871. El arzobispo Scherr, aunque se había opuesto a la definición, una vez aprobada, la aceptó, y dijo a Döllinger: «Pongámonos a trabajar por la Santa Iglesia». «Sí, por la vieja Iglesia», replicó Döllinger. A esto respondió el arzobispo: «Hay sólo una Iglesia, no una vieja y una nueva»; pero Döllinger insistió en que se había creado una nueva. El historiador alemán y los que pensaban como él vieron en el dogma una revolución de la constitución tradicional de la Iglesia, y se negaron a someterse por motivos de conciencia.

Nació así una Iglesia formada en un principio por profesores y teólogos —a la que nunca se adhirió Döllinger— con una nueva ordenación jurídica y con un obispo consagrado en Holanda por los jansenistas cismáticos. La nueva Iglesia llamada de los viejos-católicos, que se consideró la heredera de la Iglesia tradicional, a pesar de su nombre, se orientó a posiciones radicales, innovadoras y reformistas, y ha perdurado hasta nuestros días, aunque siempre con pocos miembros. En cierto sentido, fueron los continuadores de las ideas conciliaristas, galicanas, febronianas y jansenistas. Los viejos-católicos fueron condenados por Pío IX en la encíclica *Etsi multa luctuosa,* del 21 de noviembre de 1873.

La guerra franco-prusiana y la toma de Roma hizo imposible la continuación del concilio, de forma que el 20 de octubre de 1870 Pío IX lo declaró oficialmente suspendido *sine die.* Los trabajos realizados por las diferentes comisiones, algunos incluso discutidos en el aula conciliar, no fueron aprobados, pero no resultaron inútiles, ya que fueron utilizados por los redactores del Código de Derecho Canónico promulgado por Benedicto XV en 1917.

Los gobiernos se mostraron circunspectos durante el desarrollo del concilio, a pesar del planteamiento político de algunos esquemas que, de hecho, no fueron aprobados [41], pero reaccionaron, en general, con hostilidad a la definición. Francia, que tras la guerra eligió un parlamento con mayoría católica, no fue hostil, en gran parte debido a la actitud positiva de su episcopado. Austria protestó contra el dogma denunciando el concordato con el sorprendente argumento de que lo había firmado con un papa cuyo carácter había cambiado sustancialmente con la definición conciliar [42]. La mayoría de los Estados alemanes prohibieron la publicación de los decretos conciliares. Portugal hizo lo mismo. Muchos cantones suizos tomaron una acti-

[41] P. PETRUZZI, *Chiesa e società civile al concilio Vaticano I* (Roma 1984) 73-145.

[42] J. GADILLE, *Albert du Boys. Ses souvenirs du Concile du Vatican. L'intervention du Gouvernement imperial au Vatican I* (Lovaina 1968).

tud contraria al catolicismo. El Consejo Federal redactó un reglamento nuevo de relaciones Iglesia-Estado. Mons. Lachat, obispo de Basilea, y Mons. Mermillod, obispo coadjutor de Ginebra, favorables al nuevo dogma, fueron expulsados del país. Gladstone, antiguo jefe de Gobierno inglés, quiso demostrar en un escrito que la infalibilidad amenazaba no sólo la conciencia de los individuos, sino también el Estado, «porque este dogma puede colocar a cada instante al ciudadano de una nación en la necesidad de sacrificar su lealtad al capricho del Papa».

En realidad, se trató de una tempestad sin, aparentemente, demasiadas consecuencias. A primera vista, no cambiaron los planteamientos del papa, ni sus relaciones con los episcopados, aunque se evidenció palpablemente la aceleración de la centralización eclesial y el carácter *papalino* de la eclesiología consecuente [43]. La vida de las Iglesias sufrió los avatares propios de cada país, y el tema conciliar fue asimilado sin mayores dificultades. Este concilio subrayó decididamente las prerrogativas pontificias, la infalibilidad y el primado. Las condiciones históricas en las que esta doctrina fue progresivamente precisada y promulgada añadieron al dato estrictamente dogmático un marco sociológico y teológico considerable. Tanto más que no existía el contrapeso de un pensamiento seguro sobre el cuerpo eclesial [44]. La necesidad de unidad y conexión, urgida por las circunstancias político-sociales, y la eclesiología, centrada en Roma, desembocó en muchos ambientes en la consideración de la obediencia como una de las virtudes principales y en la inconsciente reducción de la Iglesia a la jerarquía y de ésta al papa.

Sin embargo, la importancia de este concilio no se reduce al plano puramente doctrinal. No sólo se reforzó el centralismo, sino que, también, se estudiaron con profundidad problemas que interesaban al catolicismo universal, y que ayudaron eficazmente a que los obispos, a la vuelta a sus diócesis, poseyeran una noción más rica de la complejidad de la vida eclesial, y un convencimiento operativo de su responsabilidad con relación a esa Iglesia.

[43] A. ANTÓN, «Lo sviluppo della dottrina sulla chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II», en *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II* (Brescia 1973) 27-86.

[44] G. THILS, «L'ecclesiologia del Concilio Vaticano I», en AA.VV., *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II* (Milán 1973).



CAPÍTULO VIII

ACTIVIDAD MISIONERA

BIBLIOGRAFÍA

Compendio di storia della Sacra Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli o De Propaganda Fide, 1622-1972 (Roma 1974); *Guida delle Missioni Cattoliche* (Roma 1975); *Evangelizzazione e culture. Atti del Congresso Internazionale Scientifico di Missiologia,* 3 vols. (Roma 1976); LATOURETTE, K. S., *A History of the expansion of christianity,* 7 vols. (Nueva York 1937-1945); LÓPEZ GAY, J., *Storia delle Missioni* (Roma 1983); METZLER, J. (dir.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 350 al servizio delle Missioni, 1622-1972,* 3 vols. (Roma-Friburgo-Viena 1971-1976); MONTALBÁN, F., *Manual de Historia de las Misiones* (Bilbao 1952); SANTOS HERNÁNDEZ, A., *Una Misionología española* (Bilbao 1958); ID., *Bibliografía misional* (Santander 1965).

La actividad misionera de la Iglesia católica a lo largo del siglo XIX resultó extraordinaria. Se multiplicaron las instituciones de enseñanza y caritativas, las congregaciones religiosas dedicadas específicamente a la evangelización y las ideas aplicadas a la labor misionera de pueblos innumerables que no habían oído nunca hablar de Cristo. Sin duda, esta actividad constituye una de las páginas más atractivas e instructivas de nuestra historia reciente.

Esto resulta más sorprendente si se compara con la situación del siglo XVIII, cuando la decadencia del esfuerzo misionero parecía imparable. En efecto, dio la impresión de que un conjunto de circunstancias coincidentes se habían conjurado con el fin de poner término a la expansión misionera de la Iglesia católica [1].

Las razones históricas de esta decadencia fueron, al menos, las siguientes:

— El rechazo existente en los medios, sobre todo intelectuales, hacia todo lo religioso y, sobre todo, a la imposición de una religión que la cultura dominante consideraba propia de la tradición y la historia occidental.

— Los autores ilustrados presentaban al misionero como mensajero de supersticiones, colonialista y corruptor de las idílicas costumbres de los «buenos salvajes».

[1] P. LESOURD, «Les missions catholiques en 1810-1811», en *Histoire des Missions catholiques,* Apéndice I (París 1937) 459-465.

— Las rivalidades entre las órdenes religiosas, que las llevó, a menudo, a enzarzarse en controversias y enfrentamientos que escandalizaron al pueblo y favorecieron el descrédito de los religiosos.

— Las antiguas discusiones sobre los ritos chinos entre jesuitas, dominicos y franciscanos, y la consecuente decadencia de su prestigio [2].

— La disminución de los efectivos misionales. Delacroix afirma que en 1815 había sólo 270 misioneros católicos presentes en territorios de misión [3]. A la muerte de Pío XI la Iglesia contaba con unos 40.000 misioneros y a finales del siglo XX eran muchos más.

— La disolución de la Compañía de Jesús, presente en innumerables territorios de misión y que, a menudo, no fue reemplazada adecuadamente, constituyó una auténtica catástrofe para las misiones [4].

— El desgaste del sistema del Patronato español y portugués, que ya no contaba ni con los hombres ni con los medios necesarios para cumplir adecuadamente su misión.

— La nacionalización de los bienes de la Iglesia, que impidió dedicar los medios necesarios a las necesidades ajenas al propio país.

— El desencanto y agotamiento religioso reinante tanto en el pueblo cristiano como en el clero, capaz de paralizar la vida eclesiástica en las metrópolis y de impedir el nacimiento y desarrollo del espíritu misionero, que siempre necesita entusiasmo y pasión para su mantenimiento y eficacia.

Causas de la expansión misionera:

Durante el siglo XIX muchas cosas cambiaron en Europa, África y la Iglesia, con el resultado de un mejor conocimiento del continente africano, su reparto (1885) y colonización por parte de las potencias europeas y su progresiva cristianización. En esta especie de carta colonial aprobada en Berlín, por primera vez entra en el derecho internacional el reconocimiento y el apoyo a los grupos misioneros. Entre las causas de esta situación podríamos indicar las siguientes:

— El rapidísimo progreso de las comunicaciones, que culmina con la apertura del canal de Suez, favoreció y facilitó los viajes, las relaciones interpersonales y el influjo material y moral allí donde antes no era pensable.

— Las exploraciones de países hasta entonces desconocidos entusiasmaron a los europeos, que intentaron por todos los medios co-

[2] S. VARESCHI, «Martino Martini S. J. e il decreto del Sant'Uffizio nella questione dei riti cinesi (1655-1656)»: *Archivum Historicum S. J.* 63 (1994) 209-260; M. REVUELTA, «Los ritos chinos y los jesuitas en el siglo XVIII según la documentación franciscana»: *Miscelánea Comillas* 54 (1996) 143-173.

[3] DELACROIX, *Histoire des Missions catholiques,* III (París 1958) 47.

[4] W. BANGERT, *Historia de la Compañía de Jesús* (Santander 1981) 473-476; 492-501.

nocer más detalles de las vidas y costumbres de los pueblos recién descubiertos. Llegaron a las fuentes del Nilo, Livingstone y Stanley recorrieron una y otra vez África [5] y otros muchos exploradores dieron a conocer noticias de lugares y de costumbres populares que resultaron apasionantes. También llegaron los misioneros a lugares considerados inaccesibles, como el Polo Norte. Así, en 1912 los oblatos se establecieron entre los esquimales [6].

— La progresiva colonización de estas tierras por parte de las potencias europeas aseguraba a los misioneros un orden y una seguridad antes impensable, y, por consiguiente, una mayor facilidad de penetración y acción directa. La posibilidad de evangelizar el inmenso interior de África, cerrado tradicionalmente a los europeos tanto por las enfermedades mortales antes del descubrimiento de la quinina como por el desconocimiento de las rutas adecuadas, tuvo su punto de partida a través de estaciones misioneras en las costas más accesibles: Comboni abrió en El Cairo un centro de formación para el clero africano, donde se concentraron aspirantes de diversas etnias y orígenes geográficos, mientras que Lavigerie tuvo centros operativos Argel y Trípoli. Las islas de Reunión y Mauricio o Natal y Porth Elisabeth en el sur, y Libreville y Gabón en el este, fueron, también, algunos de los puestos más seguros desde los que partieron misioneros y expediciones.

— A lo largo del siglo, Inglaterra estableció su dominio en India, Burma y Ceilán, dando al subcontinente asiático una unidad antes nunca alcanzada. Francia ocupó Indochina y Holanda convirtió Indonesia en un gran imperio. Por otra parte, la ocupación de Argelia por parte de Francia ofrecía al cristianismo, por primera vez, la oportunidad de estar presente en situación ventajosa en tierras de mayoría musulmana, presencia que se extendió más tarde a los actuales Marruecos, Túnez, Libia y Mauritania [7]. Además, en palabras de Lavigerie, Argelia era «una puerta abierta», sobre un continente de doscientos millones de almas, abierta a las inexploradas extensiones del África central [8], abierta a las ilusiones de millones de católicos que soñaron con la próxima conversión del continente de la esperanza.

[5] J. I. MacNair, *Livingstone the liberator* (Londres 1949); H. M. Stanley, *Through the dark continent* (Londres 1899).

[6] *On all continents* (Roma 1977); Mgr. Alez Taché, *Vingt Années de Missions* (Montreal 1888).

[7] J. M. Álvarez Infante, *La misión franciscana en Marruecos desde su restablecimiento en 1856 hasta nuestros días* (Barcelona 1911); J. M. López, *El P. Lerchundi. Biografía documentada* (Madrid 1927).

[8] X. de Montclos, *Lavigerie, le Saint-Siège et l'Église, 1846-1878* (París 1966) 332; P. Repeticci, *L'Algérie chrétienne, 1830-1930* (París 1930).

— La apertura de naciones hasta entonces cerradas al cristianismo, tales como Siam, Camboya, China, Corea y Japón, se debió fundamentalmente a las presiones de las mismas potencias occidentales, dentro de un contexto más amplio de apertura al comercio e influencias occidentales. En 1891 se creó la archidiócesis de Tokyo y las diócesis de Nagasaki, Osaka y Hakodaté. En 1912 se calculaba que el número de católicos en Japón era de 66.000; el de sacerdotes japoneses era de 33 y 152 misioneros extranjeros. En 1927 fue nombrado el primer obispo japonés.

El reino del archipiélago hawaiano se convirtió en territorio americano en 1898. Los sacerdotes del Picpus (padres del Sagrado Corazón) llegaron en 1827, entre ellos el famoso Damián de Veuster, cuyo ministerio en la isla Molokai había comenzado en 1873 y terminó con su muerte en 1889, tres años después de haber contraído la enfermedad de Hansen.

— No debemos olvidarnos de las Filipinas, donde encontramos la mitad de los cristianos de Asia, gracias al trabajo de las órdenes religiosas españolas. La organización eclesiástica contaba con la archidiócesis de Manila y cinco diócesis sufragáneas [9]. El concilio provincial de 1907 insistió en la necesidad de fomentar el clero local, y numerosas congregaciones provenientes de Norteamérica y Europa organizaron una extensa red de escuelas y colegios.

— El renacimiento religioso de Europa y el despertar del espíritu misionero, fomentado de manera espectacular por la conciencia de universalidad de la Iglesia tan presente después del Vaticano I [10].

— El florecimiento de las órdenes religiosas antiguas y, de manera especial, la fundación de nuevas congregaciones dedicadas exclusivamente a la obra misionera. Recordemos la fundación de los Oblatos de la Inmaculada (1816), la Congregación del Espíritu Santo y del Sagrado Corazón de María, surgida en Francia en 1848 por obra del P. Liberman; el Pontificio Instituto de Misiones Extranjeras, nacido en Milán en 1850; el Instituto para las Misiones Africanas, fundado por Daniel Comboni en 1866; los Misioneros de Mill Hill, fundados en el mismo año por el futuro cardenal Vaughan; los Padres Blancos y las Hermanas Blancas de Lavigerie, de 1868 y de 1869; la Sociedad del Verbo Divino, creada en 1875 por Arnold Janssen; los Benedictinos de Santa Otilia, en 1884; los misioneros de

[9] P. PASTELLS, *Misión de la Compañía de Jesús de Filipinas en el siglo XIX,* 3 vols. (Barcelona 1916-1917); I. RODRÍGUEZ, *Agustinos en América y Filipinas* (Valladolid 1991); L. GUTIÉRREZ, *Historia de la Iglesia en Filipinas (1565-1900)* (Valladolid 1992).

[10] A. BROU, *Cent ans de Missions, 1815-1934. Les Jesuits Missionnaires au XIXe siècle* (París 1935); R. MOYA, «Hacia una participación fructuosa de los religiosos en las misiones de Propaganda», en SCPF, *Memoria Rerum,* I/1 (Roma 1971) 439-463.

Marianhill (1882) fueron fundados en la localidad del mismo nombre por Franz Pfanery, abad cisterciense, que quiso compaginar la austeridad de vida de esta Orden con la dedicación a la primera evangelización, y tres años más tarde las Hermanas Misioneras de la Preciosísima Sangre, los misioneros Javerianos (1895), los de la Consolata (1901) y tantas otras congregaciones semejantes que dedicaron su vida a la predicación del Evangelio. Entre las antiguas, los jesuitas constituyen la congregación con más efectivos en el campo misional. Están presentes en Bengala (1834), Argentina (1836), Jamaica (1837), China, Argelia, Montañas Rocosas (1840), Canadá (1842), Colombia (1844), Madagascar (1845), Australia (1849), California y Guatemala (1851).

— La máxima atención concedida por los papas y por Propaganda Fide, renovada en 1817, a la labor misionera, y la multiplicación de los seminarios para las misiones extranjeras. A excepción de las misiones portuguesas de Goa, Macao, Angola y Mozambique, donde subsiste el sistema del Patronato, no existirá más que una categoría de misiones, las que dependen de Propaganda Fide.

— El romanticismo literario de tema misional. Chateaubriand, Lamartine y tantos otros literatos, junto a un despliegue llamativo de revistas misioneras, contribuyeron a despertar en el pueblo cristiano un nuevo sentimiento de interés y preocupación muy conveniente para las misiones. No olvidemos que, en este contexto, en un ambiente popular, piadoso, lleno de celo evangelizador, surgen dos obras beneméritas en el campo misionero, la Obra de la Propagación de la Fe (1819) y la Obra de la Santa Infancia (1843).

— El ejemplo y la emulación de los protestantes, que se habían lanzado a la evangelización sistemática por primera vez en su historia. A veces, más que estímulo, hubo miedo a que ocuparan el inmenso mundo que se iba descubriendo y que dependía en gran parte de potencias protestantes, sobre todo Gran Bretaña. Se produjo, pues, un planteamiento competitivo que no siempre resultó positivo. En Liverpool (1860), Londres (1885), Nueva York (1900) y Edimburgo (1910) se reunieron las conferencias misionales mundiales, a las que asistieron representaciones de las sociedades misioneras existentes en el mundo protestante, dando un ejemplo de interés y esfuerzo religioso compartido.

Junto a tantos aspectos positivos nos encontramos, también, con algunas dificultades que complicaron el esfuerzo misionero. Entre ellas destacamos:

— La fuerte competencia de las sociedades misioneras protestantes, originarias de naciones con minorías católicas —Gran Bretaña, Rusia, Prusia—, fue causa permanente de recelos y desencuentros, en un momento en el que el espíritu ecuménico estaba ausente, y favo-

reció, a menudo, un espectáculo de división y enfrentamiento poco edificante y, en cualquier caso, desconcertante para los paganos [11].

— La rivalidad entre las potencias coloniales y sus propias empresas comerciales, a menudo, implicaron en sus enfrentamientos a la obra de evangelización, sobre todo, a través del recelo mutuo de misioneros de orígenes enfrentados.

— La intromisión en el apostolado misionero de intereses políticos y nacionales, pero, al mismo tiempo, el influjo positivo de las decisiones políticas de las metrópolis. Por ejemplo, los católicos pudieron misionar en Australia sólo desde la emancipación de los católicos aprobada por el parlamento inglés en 1829, pero desde ese momento la actuación resultó eficaz. En 1834 se convirtió en vicariato apostólico y en 1842 se erigió el arzobispado de Sydney con las diócesis sufragáneas de Adelaida y Hobart. Dos años más tarde se celebró el primer concilio provincial australiano [12]. En 1848, Nueva Zelanda contó con las diócesis de Auckland y Port Nickolson (futura Wellington). En Thailandia los misioneros pudieron actuar con libertad tras el tratado firmado con Francia en 1856, pero la población se mostró suspicaz y reacia con una religión identificada con los franceses a quienes detestaban. En 1912, de los 36.000 cristianos del país, la mayoría eran de raza china.

— El anticlericalismo y los prejuicios antirromanos de algunos gobiernos europeos, aunque, a menudo, estos políticos, perseguían al clero en la metrópoli y lo favorecían en las colonias porque allí los consideraban como los mejores representantes de la cultura de su país.

— El indiferentismo y la inmoralidad de buena parte de los residentes europeos, que no podían, ciertamente, ser ofrecidos como ejemplo de vida cristiana. El «mirad cómo se aman» evangélico resultaba difícilmente aplicable en aquellos ambientes.

— Las frecuentes persecuciones y martirios. Por ejemplo, en Indochina se dio a lo largo del siglo una violenta persecución en la que murieron más de 50 sacerdotes y unos 50.000 fieles [13]. Lo mismo puede afirmarse de Corea, ejemplo de sorprendente fidelidad al cristianismo a pesar de las permanentes persecuciones a lo largo del siglo. En 1866 fueron martirizados dos obispos, siete sacerdotes y al menos ocho mil laicos de China. En 1900, en la llamada guerra de los bóxers, la Iglesia católica fue atacada por su relación con Occidente. Los cristianos chinos fueron perseguidos y masacrados por

[11] K. S. LATOURETTE, *History of the expansion of christianity,* 7 vols. (Londres 1939-1947); C. CRIVELLI, *Le Missioni protestanti* (Roma 1945).

[12] O'BRIEN, *The dawn of Catholicism in Australia,* 2 vols. (Londres 1930); O'FARRELL, *The Catholic Church in Australia, 1788-1967* (Londres 1968).

[13] J. B. PIOLET, *Le catholicisme en Indochine* (París 1905).

considerárseles traidores al país por sus vínculos con la religión occidental [14]. Otro tanto sucedió en Uganda. Estos últimos fueron canonizados por Pablo VI en la misma Uganda. En 1962 se instituyó la jerarquía coreana.

— El fraccionamiento de los pueblos nativos en multitud de zonas y lenguas hacía muy difícil conocer de cerca sus características y, más difícil aún, llegar a acuerdos de cooperación con todos, ya que entre ellos vivían, con frecuencia, enfrentados.

— La poca preparación inicial de los misioneros para valorar la personalidad y la cultura de los pueblos primitivos, aunque a partir de mediados de siglo se fue imponiendo la convicción de que África tenía que ser evangelizada por los africanos. Esta idea llevará a Nicola Mazza a acoger en sus casas a jóvenes africanos con el fin de formarles y enviarles después a trabajar a sus países de origen. Comboni fundamentó su obra en esta misma intuición, que abrió nuevos horizontes a las misiones [15]. En este tema resulta necesario recordar al P. Lebbe, lazarista, enviado a China a los veinticuatro años, que se entregó con creatividad y generosidad a la evangelización con y entre los chinos. Luchó por conseguir una verdadera comunidad cristiana china, que se gobernase a sí misma, con su propia acción católica, con periódicos en lengua china, un clero propio, congregaciones nativas. No le resultó fácil porque la mentalidad eclesial seguía siendo muy europea [16], y este talante era considerado con recelo, pero sus ideas fueron acogidas por Benedicto XV en la *Maximum illud* (1919).

— Los enfrentamientos entre los diversos institutos religiosos. A menudo, las energías que debían ser empleadas en la extensión de la Iglesia fueron desperdiciadas en luchas intestinas por mantener derechos o privilegios adquiridos. Desde hacía siglos, una de las soluciones empleadas por la Santa Sede consistió en ofrecer en exclusiva territorios determinados a cada congregación. Esta solución eliminaba algunos problemas y no pocos roces, pero creaba, a su vez, otros nuevos. Entre ellos, el peligro de retrasar la creación de Iglesias locales.

— No se puede olvidar la ambigüedad derivada del hecho de que las misiones se situaban en el contexto general de la expansión mundial de Occidente, que llevó a identificar colonización y evangelización. No podemos olvidar tampoco que el colonialismo introdujo algunas novedades desintegradoras que años más tarde, con motivo de

[14] J. CHARBONNIER, *Histoire des chrétiens de Chine* (París 1992) 239.

[15] AA.VV., *Miscellanea di studi mazziani. Nel centenario della morte di don Nicola Mazza (1790-1865)*, I (Verona 1990).

[16] J. METZLER, *Die Synoden in China, Japan und Korea 1570-1931* (Paderborn 1980) 99-119.

la independencia de estos países, iban a ser achacadas, también, a las diversas Iglesias.

1. Roma y las misiones

Los papas tomaron decididamente la dirección de la obra de evangelización, hicieron prevalecer el carácter internacional de las misiones y el principio de subordinación a la Santa Sede. Poco a poco fue esbozándose una doctrina misional pontificia que aparecerá plasmada en las encíclicas *Maximum illud* (1919), *Rerum Ecclesiae* (1926), *Saeculo exeunte* (1940), *Evangelii praecones* (1951), *Fidei donum* (1957), *Princeps pastorum* (1959) y *Evangelii nuntiandi* [17]. El decreto *Ad gentes* del Vaticano II constituye una recapitulación y un complemento de la doctrina elaborada hasta el momento, con un fuerte acento en las Iglesias locales.

Por otra parte, las experiencias vividas y sufridas por los misioneros poco a poco se convirtieron en ciencia. En 1911 surgió la primera cátedra de misionología en la Universidad de Münster. En unos años se establecieron cátedras semejantes en la mayoría de los seminarios y facultades teológicas [18]. Poco después se multiplicaron las revistas científicas y los manuales especializados. W. Schmidt (1868-1954), profesor de la Universidad de Viena, fundó en 1906 la revista *Anthropos* donde, entre tantos estudios originales, apareció su investigación sobre la universalidad del monoteísmo entre los pueblos primitivos. Con el mismo objetivo fue publicada la monumental *Bibliotheca Missionum,* una espléndida colección bibliográfica, continuada todavía hoy por los oblatos alemanes que se ha convertido en la obra clásica de la misionología católica. En 1911 se inició en Lovaina la Primera Semana internacional sobre Etnología religiosa. En 1925, José Schmidlin publica una *Historia de las misiones católicas,* y los jesuitas de la Universidad Gregoriana de Roma comenzaron a publicar *Studia Missionalia* a partir de 1943.

Los papas reorganizaron la Congregación de Propaganda, que había dejado de existir con la ocupación de Roma por las tropas francesas napoleónicas y el consiguiente saqueo de sus bienes. Pío VII, León XII y Pío VIII se esforzaron por incentivar el desarrollo de la acción misionera, sosteniendo y animando iniciativas y corrientes favorables que ya se iban manifestando por todas partes, desembo-

[17] F. C. Northrop, *The Christian Mission in modern Age* (Londres 1926); S. Paventi, *La Chiesa missionaria* (Roma 1949); M. Balzarin, *Le missioni nel pensiero degli ultimi Pontifici* (Milán 1960).

[18] A. Perbal, *Lo studio delle Missioni* (Roma 1946).

cando en un movimiento de renacimiento y de expansión misionera que acabó por impregnar la Iglesia en su conjunto [19], con el convencimiento de que el cristianismo trasciende toda frontera cultural, tal como defendió Maritain en su *Primado de lo espiritual* (1927).

Gregorio XVI reorganizó los servicios de Propaganda, aumentó sus medios económicos y fijó sus derechos frente al Patronato portugués, que era el único que quedaba al desaparecer el español con motivo de la independencia de la América española. Se interesó por los vicariatos apostólicos y aumentó su número, dado que ofrecían mayor capacidad de actuación sobre el propio terreno. También aumentó el número de las diócesis misioneras y demás circunscripciones eclesiásticas. En África erigió la diócesis de Argel en 1838, el vicariato de Túnez en 1843, los de Guinea y Sierra Leona —que se extendía por toda la costa occidental— en 1842, la nueva prefectura de Abisinia en 1839, la de Madagascar en 1835, el vicariato del Cabo de Buena Esperanza en 1837, el de Java, con sólo tres sacerdotes, y 4 vicariatos más en el Pacífico. Finalmente, en 1846 creó el vicariato de África Central, que se extendía desde Argelia y la costa occidental hasta Abisinia [20], y el del Japón. Actuó de la misma manera en la India, península Indochina, Indonesia, China y Oceanía. A menudo, esta organización representaba, más que una realidad, una esperanza, pero este papa demostró una visión de futuro sorprendente.

Quizás fue en las misiones donde recogió mayores frutos el centralismo que caracterizó todo su pontificado, ya que consiguió unificar y orientar intereses dispersos y, a menudo, contrapuestos. El inconveniente más acusado posteriormente fue el haber diseñado y organizado todo desde Roma sin tener en cuenta las características y las posibles aportaciones de las culturas propias de aquellos territorios, aunque es dudoso que esto fuera posible en aquellas circunstancias. Hay que señalar, además, su preocupación y respeto por los africanos y su entorno, que le llevó a luchar contra la esclavitud y el comercio de negros, que condenó tajantemente en la carta apostólica *In supremo* de 1839, que, si bien no cortó este trágico comercio humano, sirvió para subrayar la gravedad del problema y mentalizar a muchos europeos, y para insistir en la necesidad de crear diócesis autónomas.

En la instrucción de 1845 *Neminem profecto latere potest,* que Propaganda dirigió, por expresa voluntad del pontífice, a todos los superiores de misiones, presentó y urgió dos principios inseparables de la acción misionera: la constitución de las Iglesias locales y la

[19] P. Leturia, *Bolívar y León XII* (Madrid 1930).

[20] Mons. Delacroix, *Histoire universelle des Missions catholiques,* III (París 1957) 53-61.

promoción del clero indígena. En este documento, Propaganda recuerda los nueve principios que deben guiar la acción misionera:

1) Dividir los territorios en preparación de la institución de la jerarquía y establecer obispos donde sea posible. 2) Reclutar y formar un clero indígena, y para ello establecer seminarios. 3) Conducir al clero indígena hasta el episcopado. 4) No tratar al clero indígena como si fuese clero auxiliar. 5) Orientar a los jóvenes capaces hacia el sacerdocio. 6) No hacer presión en favor del rito latino en las cristiandades de rito oriental. 7) No mezclarse en asuntos políticos. 8) Consagrarse, sobre todo, a la educación y preocuparse por cuanto favorezca el enraizamiento de la religión en la sociedad. 9) Procurar la celebración de sínodos y concilios en los territorios de misión, porque favorecen la promoción de la actividad misionera y la madurez de las Iglesias locales [21].

Siguiendo la praxis constante de la Iglesia, se obligaba a todos los ordinarios de misiones a formar un clero indígena, señalando que los nativos no debían limitarse a ser catequistas, sino que podían y debían llegar hasta el mismo sacerdocio. La instrucción pedía, también, que la formación que se impartiese a los alumnos de los seminarios de Misión fuese completa, de forma que les hiciese capaces de gobernar en su momento sus respectivas misiones y diócesis. Por eso, se impulsaba la creación de seminarios capaces de formar y educar en profundidad. Favorecía la división de los territorios en diócesis e indicaba la necesidad de establecer a su cabeza obispos indígenas, para dar estabilidad a la Iglesia en las diversas naciones.

Éste era el programa, pero la realidad no siempre respondió a los deseos, porque las instrucciones de Propaganda tropezaron con diversas dificultades psicológicas, de interés y de concepción. No faltaron, ciertamente, las ordenaciones de indígenas, pero, a menudo, se debió más a la necesidad existente que al convencimiento. Se desconfiaba de ellos, no por cuestiones raciales, sino por lo reciente de su evangelización y por el temor de que no estuviesen suficientemente preparados.

De todas maneras, esta Instrucción ha sido considerada como la base y el núcleo central de lo que después ha constituido la doctrina misional pontificia.

[21] G. ROMMERSKIERCHEN-S. PAVENTI, «Elenco bibliografico dei Sinodi e Concili Missionari», en *Bibliografia Missionaria,* IX (Roma 1946) 51-164.

2. La Congregación de Propaganda Fide

Con la independencia de los imperios coloniales español y portugués en América, así como con la pérdida de grandes territorios de estos imperios que pasaron a manos de Inglaterra, Holanda y Francia, pareció evidente que el predominante papel ejercido por los patronatos a lo largo de los tres últimos siglos debía ser sustituido en la nueva época por la Congregación de Propaganda.

La independencia de América puso en cuestión la necesidad de los patronatos. El Patronato español prácticamente desapareció, pero el Patronato portugués no aceptó el nuevo planteamiento romano y creó dificultades en los restos del Imperio, es decir, en las Indias Orientales y en África [22]. No obstante, dado el convencimiento y la decisión de los papas, Propaganda se convirtió en el centro organizador y decisorio sobre las misiones. Tan sólo quedaron excluidos de su jurisdicción los territorios portugueses de Goa, Macao, Angola, Mozambique, São Tomé y Guinea [23].

El primer objetivo de Propaganda fue el de constituir en todos los territorios misionales un clero autóctono con el fin de establecer cuanto antes Iglesias autónomas. El problema era grave, pues el clero local era fuerte sólo en Asia, donde a veces superaba en número al clero extranjero [24], mientras que en África los miembros del clero indígena eran pocos.

Tampoco la formación de comunidades autóctonas resultó fácil, no sólo por las dificultades objetivas, sino porque la concepción individualista de la salvación, entonces dominante, no tenía en cuenta la necesidad de formar comunidades que favorecieran una verdadera indigenización de las cristiandades. Sin embargo, este método habría logrado más fácilmente la expansión y el despliegue de la vida cristiana en culturas tan distintas de la occidental.

También el sistema de «comisión», muy utilizado a la hora de evangelizar estos territorios, provocó algunas complicaciones. Este sistema empezó a extenderse entre 1827 y 1836, y consistió en confiar un territorio a una orden o congregación religiosa determinada. Sólo los miembros de este Instituto estaban autorizados a ejercer

[22] H. DE BARROS GOMES, *O Padroado da Coroa de Portugal nas Indias Orientales e a Concordata de 23 de Junho de 1886* (Lisboa 1959); E. R. HULL, *Bombay mission-history with a special study of the Padroado question* (Bombay 1927); A. B. DE SÁ, *Documentação para a historia das missões do Padroado do Oriente* (Lisboa 1954).

[23] L. CORDEIRO, *Direitos de Padroado de Portugal en Africa* (Lisboa 1883).

[24] Ya el Sínodo de Pondichéry de 1844 insistió en la prioridad de conseguir un clero local. M. GENOT, «*Marion Brasillac et l'épiscopat indigène*», en *Des Missions aux Églises* (Lyon 1990) 93-107.

allí el apostolado, y de entre sus misioneros se elegía siempre el obispo, vicario o prefecto del territorio. Con el tiempo, el sistema reveló sus imperfecciones y limitaciones y dio origen a numerosos choques entre las distintas órdenes que se disputaban el monopolio de un territorio.

Este sistema pretendía mayor unidad y continuidad en la labor y en los métodos misioneros, y en este sentido no hay duda de que resultó positivo, pero provocó también consecuencias negativas, pues se llegó a considerar a la misión como una responsabilidad permanente y una gloria personal de cada Instituto, y, más negativo todavía, el sistema no favoreció la formación de un auténtico clero diocesano indígena, porque, normalmente, las vocaciones más valiosas quedaban en la congregación encargada del territorio. La instrucción de Propaganda Fide del 24 de febrero de 1968 ordenó el fin de régimen de comisión en todas las diócesis.

En el último cuarto del siglo XIX se realizó un serio esfuerzo por reclutar y formar sacerdotes nacidos en los países de misión. En 1893 León XIII dedicó su carta apostólica *Ad extremas* a la fundación de seminarios en la India. Otro paso importante se dio el 10 de noviembre de 1919, cuando Benedicto XV firmó la encíclica *Maximum illud,* la más elocuente y autorizada defensa del clero autóctono. Pío XI, al consagrar en 1926 a seis obispos chinos, daba, finalmente, el paso definitivo. Se pasaba de las misiones extranjeras a las Iglesias jóvenes.

En 1886, León XIII, con la bula *Humane salutis,* dividió la India en siete provincias eclesiásticas: Goa, Colombo, Pondichéry, Verapoly, Madrás, Agra y Bombay. El papa se preocupó personalmente por su ejecución, ya que resultaba imprescindible su autoridad para conseguir la amalgama necesaria de orígenes y de tradiciones tan diversas. Fundó un seminario en Kandi (Ceilán), común para todas las misiones de la India, y en la medalla conmemorativa gravó la que puede ser considerada la idea inspiradora de Roma: «Serán tus hijos, oh India, quienes te traerán la salvación». Sin embargo, durante el siglo XIX y parte del XX la debilidad del catolicismo indio consistió en que sus cuadros seguían siendo europeos. La encíclica *Ad extremas Orientis oras* (1893) concretaba normas y disposiciones sobre la formación de sacerdotes y de catequistas indios. Por desgracia, la mayoría de los nuevos cristianos pertenecían a las castas más bajas, de forma que la evangelización se convertía, por una parte, en una acción de promoción social, pero, por otra, reunía el peligro de ser desdeñada a priori por las otras castas.

En 1946 Pío XII instituyó la jerarquía católica en China, mediante la creación de veinte provincias eclesiásticas y la sucesiva constitución de veinte sedes episcopales metropolitanas, elevando además

a diócesis los vicariatos y prefecturas apostólicas existentes. El mismo año nombró el primer cardenal chino. En 1949 permitió que se celebrase la misa en chino, menos el canon, con el fin de acelerar la inculturación de la Iglesia en este país.

En la encíclica *Evangelii praecones* (1951) Pío XII insiste en la necesidad de que los misioneros tengan una formación científica, y sean capaces de contestar a la amenaza comunista con instituciones centradas en la asistencia sanitaria, en la educación y en la promoción de la prensa, que sean capaces de manifestar la preocupación social de la Iglesia.

3. Congregaciones religiosas misioneras

Cuando comienza el siglo XIX, tan sólo existe una sociedad religiosa exclusivamente misionera, la Sociedad de Misiones Extranjeras de París, que data de 1651. A lo largo del siglo se multiplicaron las congregaciones exclusivamente misioneras y las antiguas colaboran también en el afán misionero, pues, por voluntad expresa de Gregorio XVI, todas las congregaciones religiosas debían añadir el trabajo en misiones a los objetivos propios de su fundación.

Francia e Italia se convirtieron desde el primer momento en los pioneros de este esfuerzo misionero, mientras que los misioneros españoles siguieron dirigiéndose principalmente a América y Filipinas. Los claretianos evangelizaron la Guinea española con felices resultados. La primera congregación del XIX fue la Sociedad de los Sagrados Corazones, Padres del Picpus, que nace en 1805, y a la que se le encargará, por primera vez, la evangelización de las islas esparcidas por el Pacífico Sur. Recordemos, también, a los Oblatos de María Inmaculada, evangelizadores del norte canadiense y de Sudáfrica; a los Maristas, enviados por Gregorio XVI a Oceanía; a los Padres de las Misiones Africanas de Lyon; a los Palotinos (1834); a las Misiones Extranjeras de Milán (1850); Hijos del Sagrado Corazón de Verona para las Misiones de África (1874); Misioneros de la Consolata (1902); Misiones Extranjeras de Burgos (1899); Eremitas Recoletos de San Agustín (1912); Salvatorianos (1881); Sociedad del Verbo Divino (1875); Maryknoll (1911); la Sociedad de San Columbano para las Misiones Chinas (1917), y tantas otras en diferentes países.

De algunas de las antiguas órdenes religiosas surgirán ramas específicamente misioneras: Benedictinos de Santa Otilia, los misioneros de Marianhill, fundados en Natal por trapenses alemanes, intrépidos evangelizadores de Sudáfrica... También las nuevas instituciones dedicadas a la enseñanza consagrarán sus mejores recursos a

esta obra: Maristas, Marianistas, Escuelas Cristianas, etc. Junto a las congregaciones exclusivamente de clérigos, aparecen aquellas que admiten religiosos laicos y más tarde surgen los institutos religiosos exclusivamente laicales (los primeros son los de La Salle y después los Maristas, Monfortianos, etc.).

Hay que destacar de manera especial la incorporación de las religiosas a la evangelización misionera. Primero fueron las Hermanas de San José de Cluny, fundadas en 1806 por la Madre Javouhey, y en 1833 llegó el turno a las Hermanas de San José de la Aparición. A lo largo del siglo seguirán las fundaciones de numerosos institutos religiosos femeninos misioneros. No podemos olvidar que casi todos los nuevos institutos masculinos van a contar con una fundación paralela femenina.

A la cabeza de estas nuevas congregaciones se encuentran grandes personajes carismáticos: Libermann, Lavigerie, Comboni [25], Madre Javouhey [26], etc., que serán los encargados de transmitir su inspiración concreta a cada una de sus fundaciones. En el espíritu misionero que estos fundadores pretendieron transmitir encontramos una importante capacidad de adaptación, vida espiritual intensa, interés por la formación de cooperadores y catequistas indígenas, así como el convencimiento de que era necesario fomentar el clero nativo. Estas nuevas congregaciones misioneras se colocaron bajo la guía y dirección de la Santa Sede con la intención de mantener una estrecha colaboración con ella, dejando todo el control de sus actividades a Propaganda, de la que dependían en última instancia.

En 1926, Pío XI en su encíclica *Rerum Ecclesiae* animaba a la fundación de congregaciones religiosas indígenas en los países de misión, capaces de encarnarse mejor en las condiciones específicas de aquellos países. Entre 1920 y 1960 se fundaron setenta congregaciones de estas características tanto en África como en Asia. Más difícil resultó, al menos hasta la celebración del Vaticano II, el desarrollo de las comunidades contemplativas.

Poco a poco, los laicos se han integrado en el esfuerzo misional, no sólo desde la retaguardia, sino en el mismo campo misional; no sólo en el campo misionero o educativo, sino también en la formación doctrinal y complementaria al trabajo sacerdotal [27].

[25] No se puede conocer la historia de la evangelización de África sin tener en cuenta la personalidad y el programa de Comboni. Cf. F. GONZÁLEZ, *La idea misionera de Daniel Comboni, primer Vicario Apostólico del África central, en el contexto socio-eclesial del siglo XIX* (Salamanca 1979).

[26] D. F. RUSCONI, *La beata Anna Maria Javouhey, pionera delle Missioni (1779-1851), fondatrice delle suore de San Giuseppe de Cluny* (Roma 1950); A. MERLAUD, *Ana María Javouhey* (Madrid 1991).

[27] J. CHIFLET, *Il laico a servizio delle missioni* (Turín 1962).

4. Obras sociales

Hablar de acción misionera y de Iglesia local es hablar de obras sociales de promoción humana, de escuelas e institutos de formación, de hospitales y ambulatorios [28], de orfanatos y centros de acogida. Resulta inseparable en la vida de la Iglesia, una vez más, la acción evangelizadora y la acción caritativa, el anuncio de la buena nueva que, en definitiva, consiste en la proclamación de que Dios es nuestro Padre, de forma que toda obra de promoción social aparecía articulada con la obra de transmisión de la fe.

5. Asociaciones misioneras

A la hora de estudiar la expansión misionera del siglo XIX, conviene tener en cuenta la presencia de asociaciones que desde la retaguardia europea intentaron conseguir los recursos necesarios para el esfuerzo misionero. Durante los siglos anteriores habían sido los reyes católicos a través de los Patronatos Regios, y también los grandes señores bienhechores de Propaganda, quienes llevaban el peso de los gastos de evangelización. Ahora en el siglo XIX, agotada esa fuente, fue el pueblo cristiano quien se encargó directamente de ello.

Los Misioneros de París durante el siglo XVII crearon asociaciones con el fin de que con sus oraciones, bienes, trabajo y limosnas contribuyeran a la empresa común. La lectura de las cartas edificantes de los misioneros contribuyó a despertar el interés público en favor de las misiones al popularizar las hazañas heroicas y las aventuras de los misioneros en los diversos países.

En 1820 y en una fábrica de Lyon nació la que luego será conocida como la *Obra de la Propagación de la Fe,* bajo el empuje de una joven obrera, Paulina Jaricot [29]. «Asociar a los fieles de todas las naciones a fin de orar juntos por la evangelización y reunir sus ofrendas para sostener a los misioneros», era el propósito que expuso la joven a los primeros miembros. Pronto el número de asociados llegó a los mil, la mayor parte de ellos pertenecientes a la clase obrera, que reunieron, gracias a pequeñas aportaciones, los primeros ocho mil reales que enviaron a las misiones de Asia.

Con el tiempo, y dado el interés suscitado, se solicitó su aprobación eclesiástica en el ámbito universal, lo que se consiguió rápidamente: Pío VII, León XII y Pío VIII se interesaron por la Obra y le

[28] J. PIROTTE Y H. DERROITTE (dir.), *Églises et Santé dans le Tiers-Monde, hier et aujourd'hui* (Leiden 1991).

[29] L. GONZÁLEZ-ALONSO, *Paulina Jaricot* (Roma 1938).

concedieron numerosas indulgencias. Todas las diócesis de Francia se interesaron por ella y sucesivamente Bélgica, Suiza, los Estados alemanes e italianos, Inglaterra, España y Portugal. Halló eco en todas partes, y más de trescientos obispos la favorecieron en sus diócesis. Por último, Gregorio XVI, en carta circular de 1840, recomendándola a todas las iglesias, la acogió entre las instituciones comunes de la Iglesia universal. Pío IX en 1851, León XIII en 1880 y otros papas exigieron su erección en todas las diócesis, hasta llegar a convertirse en el servicio financiero fundamental de las misiones católicas.

Pío XI en 1922 trasladó su sede a Roma y la reconoció como uno de los servicios de la Iglesia en el motu proprio *Romanorum Pontificum.* Con el tiempo ha englobado a otras asociaciones de variada índole, como la Obra Misionera de la Santa Infancia (1843), en la Obra Pontificia de la Propagación de la Fe. No podemos olvidar al reseñar el desarrollo de esta obra la importancia de la revista *Anales de la Propagación de la Fe,* en la que se ofrecían a los creyentes de todos los países noticias de las actividades de los misioneros y del desarrollo de las misiones.

Tal como sucedió con las congregaciones religiosas misioneras, el número de las asociaciones en favor de las misiones se multiplicó a lo largo del siglo: Obra de la Santa Infancia (1843); Sodalicio de San Pedro Claver (1894), fundada para las misiones de África y con una característica de lucha contra la esclavitud; la Sociedad de San Francisco Javier, en Aquisgrán; la Obra de San Pedro Apóstol para el Clero Indígena (1889), la Unión Misional del Clero (1916), etc. En 1888 entró en el carmelo de Lisieux una joven normanda, Teresa Martín, la futura Teresa del Niño Jesús, a quien Pío XI nombró patrona de las misiones universales.

6. Acusación a las misiones

Hemos visto cómo los cristianos se esforzaron por subvencionar sus «propias» misiones. Por su parte, también los gobiernos coloniales concedieron importantes subsidios para algunas de sus obras. Pero, con el tiempo, esta concepción patrimonial pudo tener consecuencias desastrosas, pues podía tender a supeditar las misiones a los intereses nacionales, y más que ser consecuencia de un celo desinteresado, fruto de la fe de los pueblos por el Reino universal de Cristo, las misiones nacionales tuvieron el riesgo de convertirse en una expansión ultramarina de las glorias nacionales.

Este cristianismo cultural, tan ligado a la civilización nacional europea y a intereses políticos, podía desembocar en confusionismo

entre religión y política, y llevaba en sí el peligro de desvirtuar su valor religioso. Después de la independencia, no pocos de los nuevos países achacaron al cristianismo su anterior situación de dependencia política.

En especial en el momento en que los diversos países fueron consiguiendo su independencia tuvieron, a menudo, la tentación de romper con todo lo importado o impuesto, y de considerar al cristianismo como una de las realidades impuestas [30].

7. Causas de la vinculación misión-colonización

No cabe duda de que los misioneros necesitaban protección por parte del poder colonial y de que, al mismo tiempo, estaban convencidos de la superioridad de su nación y de su cultura. La protección constituía una garantía en caso de rebelión por parte de los indígenas, hacía posibles las comunicaciones con Europa y favorecía la evangelización en los diferentes territorios dependientes de las metrópolis. Los gobiernos concedieron esta protección, y las misiones la admitieron y agradecieron, pues les daba no sólo libertad de acción y expansión, sino también, en muchos casos, la simple posibilidad de subsistencia. A esto hay que añadir el convencimiento de los misioneros de que no sólo anunciaban la Buena Nueva, sino que también aportaban una cultura y una civilización muy superior a la existente entre los indígenas.

Desde el siglo XVI la protección política estaba asegurada al encargarse España y Portugal directamente de toda la obra misionera a través de los patronatos. En el siglo XIX será Francia la que asumirá el papel de potencia protectora, ya que se lo permitía su especial situación y relación con los gobiernos de los países del Mediterráneo y del Extremo Oriente, en concreto de China. Más tarde, cada potencia se encargará de la protección de sus misioneros dondequiera que se encontraran, pero sobre todo de los que estaban en sus propias colonias.

Propaganda, ya desde su fundación en 1622, había intuido el peligro que representaba la excesiva vinculación política, como era el caso de los patronatos, y había afirmado tenaz y lúcidamente su intención de mantener a las misiones al margen de las influencias políticas, con el fin de conseguir una mayor pureza y libertad en el proceso de evangelización.

Hasta el siglo XIX no se intuyó el problema en toda su gravedad. Hubo un intento de eliminar estas vinculaciones y de diferenciar las

[30] M. MARCOCCHI, *Colonialismo, cristianesimo e culture extraeuropee* (Milán 1981).

tareas en el mismo Congreso de Berlín, en la petición de León XIII, transmitida por medio del representante francés, de que se protegiese la labor del misionero a la vez que se respetase la libertad religiosa. Pero, en definitiva, a la hora de la verdad resultó prácticamente imposible desvincularlas del todo. Ni los tiempos eran los nuestros ni la sensibilidad la misma.

8. Acusaciones de los anticolonialistas

Es evidente que los nativos, a menudo, no distinguieron fácilmente entre Iglesia universal y aventuras expansionistas occidentales. Este hecho, unido a las corrientes nacionalistas, anticolonialistas y antieclesiales posteriores, favoreció la acusación posterior de que la Iglesia había permanecido inextricablemente ligada al colonialismo.

Para muchos, el cristianismo fue el medio más eficaz de la colonización europea, que aprovechó la docilidad de los cristianos con su autoridad religiosa —al nivel de las altas jerarquías, siempre europeas— para someter y convertir a los indígenas en dóciles a la autoridad política colonial. El hecho de que en China los misioneros sólo pudiesen entrar con la protección de los cañones de la marina de los países occidentales tuvo consecuencias nefastas en el destino de estas misiones.

Otra acusación generalizada ha consistido en la colaboración de los misioneros en el proceso de destrucción de las culturas autóctonas. Evidentemente, todo colonialismo entraña por sí mismo destrucción de la organización política preexistente y no cabe duda de que no le resultó difícil al inglés y al francés desplazar las numerosas lenguas, a veces muy primitivas, habladas antes de la llegada de los europeos. No hay que olvidar, en cualquier caso, la impresionante labor de promoción humana llevada a cabo por los misioneros, no tan reconocida en los primeros años que siguieron a la independencia, pero hoy más aceptada y más objetivamente valorada. De hecho, en el período de la independencia, los misioneros tenían una relación con los pueblos autóctonos muy diferente de la del poder colonial y los colonos europeos. Así, cuando, a causa de la inseguridad de la situación en muchas regiones, debido a algunos intereses económicos, la mayoría de los europeos abandonó los respectivos países, los misioneros se quedaron y no se identificaron ni con los intereses políticos de la potencia colonial ni con los colonos europeos. Esta elección comportó asumir los riesgos de la nueva situación política, pero quedarse significó también un imperativo de su propia vocación e identidad religiosa.

Sin embargo, hay que reconocer que, en general, los misioneros del siglo XIX no mostraron generalmente mucho interés por las costumbres sociales y religiosas, por el folklore y la cultura de los pueblos africanos, a diferencia de lo que sucedió en el siglo XVI en América. Obviamente, las culturas no eran tan interesantes ni tan importantes. Además, permanecía, todavía, el recelo por lo sucedido durante las controversias de los ritos chinos. Más aún, se llegó a considerar como una novedad peligrosa, o al menos sospechosa, los estudios de las nuevas ciencias, entonces muy de moda y a menudo surgidas en un contexto anticatólico, tales como la Etnología o el estudio de las religiones comparadas.

La mentalidad cambió en la primera mitad del siglo XX. La primera guerra mundial tuvo como una de sus consecuencias el que Occidente perdiera en parte su prestigio moral. Pío XI dio una serie de medidas prácticas que liberaban a los cristianos no occidentales de previas exigencias eclesiásticas que les impedían manifestar su adhesión a su patria y a sus costumbres, y en la *Maxìmum illud* condenó en los misioneros católicos cualquier defensa de los intereses políticos de su patria de origen.

Pío XII manifestó claramente en su primera encíclica, *Summi pontificatus,* el propósito de seguir el mismo camino: «La Iglesia de Cristo no puede atacar o menospreciar las características particulares que cada pueblo, con celosa veneración y comprensible orgullo, conserva y considera como patrimonio valioso». Nace a lo largo de estos años una teología de la misión, una nueva psicología del misionero y una nueva concepción de la misión. Esta realidad hizo que la Iglesia estuviese preparada a afrontar los problemas y los retos de la descolonización, y contribuyó a su propia evolución. En este sentido, el Vaticano II representó la asunción plena de esta nueva mentalidad [31].

La descolonización ha coincidido con un descenso del número de misioneros europeos y con el descenso generalizado de vocaciones. También las revistas misioneras han disminuido sus efectivos, aunque algunas se han convertido en revistas de información general de los problemas del Tercer Mundo. Por el contrario, no pocas congregaciones religiosas comienzan a reclutar más miembros en la India o en otros países asiáticos que en Europa, solucionando algunos problemas y resucitando otros.

[31] GIOVAGNOLI, «Pio XII e la decolonizzazione», en A. RICCARDI (ed.), *Pio XII* (Bari 1984) 179ss; C. ALIX, «Le Vatican et la décolonisation», en M. MERLE (ed.), *Les Églises chrétiennes et la décolonisation* (París 1967) 17-51.



CAPÍTULO IX

CATOLICISMO EN EL CONTINENTE AMERICANO

BIBLIOGRAFÍA

ALEMANY, J. J. (ed.), *América (1492-1992). Contribuciones a un centenario* (Madrid 1988); BORGES, P., *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas,* 2 vols. (Madrid 1992); DUSSEL, E. (dir.), *Historia general de la Iglesia en América Latina* (Salamanca 1983); HENNESEY, J. J., *American Catholics: a history of the Roman Catholic community* (Nueva York 1981); LABOA, J. M.ª (dir.), *Las creencias* (Gran Enciclopedia de España y América, 7; Madrid 1986); LETURIA, P., *El ocaso del Patronato real en la América española* (Madrid 1944).

1. Iberoamérica. Consecuencias de la independencia

Tras conseguir la independencia, entre 1807 y 1830 nacieron en la América hispana 15 repúblicas en las que la Iglesia constituía un elemento esencial del tejido social y organizativo de sus habitantes, criollos, indios y negros. En realidad, en muchos sentidos era su único lazo de unión, más allá de las estrictas relaciones laborales o de propiedad [1].

La mayoría de los libertadores eran creyentes o, al menos, lo aparentaban con el fin de utilizar la religión para sus propósitos políticos [2]. De hecho, todas las primeras constituciones mantuvieron la confesionalidad del Estado. Sólo un propósito más nítido de laicizar la sociedad, presente algunos decenios más tarde en algunos gobernantes influidos por ideologías europeas decimonónicas, romperá el pacto implícito e histórico entre la Iglesia y el Estado.

La Santa Sede se encontró en una disyuntiva muy embarazosa al encontrarse entre España, que no reconocía la independencia y que pretendía mantener en su integridad el derecho de patronato, y los insurgentes que deseaban erigirse en organizadores y señores de sus respectivas Iglesias [3].

Tres documentos reflejan la evolución de la Santa Sede. Pío VII condenó tajantemente la insurrección en *Etsi longissimo,* del 30 de

[1] TH. CALVO, *L'Amérique ibérique de 1570 a 1910* (París 1994).

[2] A. GUTIÉRREZ, *La Iglesia que entendió el libertador* (Bogotá 1981).

[3] P. LETURIA, *La emancipación sud-americana en los informes episcopales a Pío VII* (Buenos Aires 1935).

enero de 1816, después que Fernando VII hubiese recuperado el trono y poder, cuando el Congreso de Viena había aprobado las disposiciones que definían la restauración y en un momento de bonanza para las tropas españolas en el continente americano. Pío VII nombró entre 1814 y 1820 veintiocho nuevos obispos, pero la mayoría no pudo tomar posesión de sus sedes. El éxito del levantamiento de Riego y la implantación de un gobierno liberal en España consiguió que la mayoría de los clérigos americanos se inclinase por la emancipación. Esta situación y la llegada a Roma de algunos informes favorables a los intereses de las nuevas repúblicas favorecieron la neutralidad de Pío VII.

Etsi iam diu (25 de septiembre de 1824) llegó a América tras la batalla definitiva de Ayacucho, con los insurgentes triunfantes y los españoles de retirada. El tono del documento pontificio indignó y sorprendió. Algunos obispos y clérigos americanos afirmaron que se trataba de uno falso, y otros pensaron que el papa había sido engañado por los españoles. Fernando VII mantuvo íntegras sus pretensiones y presionó a Roma hasta el chantaje. Los enviados de los gobiernos americanos no fueron recibidos, pero Roma era consciente de que la situación no podía prolongarse, de forma que su actitud a partir de 1825, ya con un nuevo papa, fue posibilista. El cardenal Consalvi envió una misión dirigida por Mons. Muzi de la que formó parte Mons. Mastai, futuro Pío IX (1822-25), con el fin de elegir candidatos para las numerosas sedes vacantes. Esta misión fracasó en casi todos sus objetivos, pero no cabe duda de que demostró el interés de Roma por hallar nuevas vías de solución. Consalvi, ya retirado de sus anteriores cargos, señaló a León XII que «la legitimidad española no ejercía ya autoridad alguna» [4]. Aun así, Roma se propuso nombrar obispos *in partibus,* para no herir a Fernando VII, pero Francia, Austria, Rusia y España se opusieron (22 de noviembre de 1825), porque consideraron que esta medida implicaba el reconocimiento de los nuevos regímenes. En 1827, sin embargo, León XII nombró dos arzobispos y cinco obispos en Gran Colombia y Bolivia, debido al interés y las presiones de Bolívar y a su convencimiento de que la situación americana era irreversible. El rey español rompió relaciones con Roma, León XII pareció dar marcha atrás, pero por poco tiempo. Pío VIII [5] reorganizó el episcopado argentino y Gregorio XVI, apenas elegido, nombró seis obispos en México, todos presentados por el gobierno mexicano. Poco después escribió la *Sollicitudo Ecclesiarum* (1831) en la que declaró que, debido a los inte-

[4] Id., *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica,* II (Caracas 1959) 235.

[5] Id., «Pío VII y la independencia de Hispanoamérica», en *Saggi storici intorno al Papato dei professori della Facoltà di storia ecclesiastica* (Roma 1959) 387-400.

reses espirituales, la Santa Sede se pondría de acuerdo con los gobiernos existentes *de facto* con el fin de solucionar los problemas eclesiales.

Entre 1830 y 1900 se erigieron 10 sedes metropolitanas y 57 sufragáneas. Las diócesis eran enormes y los sacerdotes siempre pocos, de forma que muchos campesinos vivían gran parte de sus vidas sin contacto con los sacramentos o con la predicación. El mantenimiento de la religiosidad en estos países durante tantos años, en los que faltaron alicientes y abundaron las dificultades, constituye una auténtica epopeya espiritual.

Los nuevos gobiernos deseaban entablar relaciones con la Santa Sede. Bolívar y otros caudillos enviaron a Roma representantes personales con el fin de acelerar las conversaciones que solucionaran los conflictos. No se trataba sólo de interés político, sino, también, de convicciones religiosas, y para la Iglesia se trataba, a menudo, de un problema de subsistencia.

En efecto, la situación eclesial era desesperada a causa de que, a lo largo del proceso independentista, buena parte de su organización y de su clero había desaparecido. En México no hubo ni un obispo residente entre 1829 y 1831. El arzobispado de México estuvo vacante de 1822 a 1840. En 1819 no había un obispo en las regiones del Plata. Salta, desde 1819 a 1861, tuvo obispo dos años, de 1836 a 1838. El número de sacerdotes disminuyó drásticamente en todos los países, los seminarios desaparecieron y los religiosos se diezmaron. El pueblo mantuvo su fidelidad a la Iglesia a pesar de que las poblaciones, sobre todo campesinas, vivieron durante mucho tiempo sin liturgia ni sacramentos.

2. **Organización maltrecha**

La América hispana y portuguesa era en gran parte un continente incomunicado y no existían prácticamente relaciones con Roma. La independencia transformó una Iglesia sólidamente unitaria en una fragmentada por la política y por la psicología exasperada por el proceso independentista. Se trataba de una sociedad fundamentalmente rural en la que la discriminación hacia los indios y negros no sólo no desapareció, sino que, a menudo, se vio incrementada.

La mayoría de los obispos eran realistas, pero no pocos fueron favorables a la revolución [6]. El clero, el elemento más culto de la sociedad y el único que tenía contacto con el pueblo, fue muy impor-

[6] R. VARGAS UGARTE, *El episcopado en tiempos de la emancipación americana* (Buenos Aires 1965).

tante en el inicio de la independencia. Muchos sacerdotes actuaron tan activamente en política que, de hecho, no fueron aprovechables para la acción pastoral.

El influjo del pensamiento ilustrado en no pocos próceres de la independencia, del positivismo más tarde en las universidades y acciones políticas, y de las importantes logias masónicas fue creando un clima contrario a la Iglesia que ejerció un impacto negativo en los años sucesivos. Este pensamiento ilustrado y liberal, fundamentado en un elitismo intelectual, despreció los elementos populares de la religión, a los que consideraba pura superstición. En realidad, esta actitud desembocó en un desenfrenado autoritarismo que aparentemente pretendió mejorar el estado del pueblo, pero sin contar para nada con ese pueblo, mientras que la Iglesia se mantuvo mucho más cercana a este pueblo y a sus intereses reales.

Poco a poco, las Iglesias de los nuevos países comenzaron a depender de Roma y no de Madrid, adquiriendo, de hecho, los comportamientos y las tradiciones de la eclesiología tradicional.

3. **Situaciones nacionales**

En Brasil el proceso hacia la independencia se produjo sin traumas al declararse el imperio con la misma dinastía que estaba reinando desde Lisboa. Pedro II (1831-1889) era católico, al menos de nombre, profundamente absolutista y estaba convencido de que la Iglesia debía subordinarse al Estado y de que seguían siendo suyos todos los derechos del Patronato. No aceptó la decisión de Pío IX de nombrar un cardenal brasileño, que hubiera sido el primer cardenal americano de la historia, y sólo creó tres diócesis en cincuenta años de gobierno. Pretendió mantener el plácet, rechazó la libre comunicación de los obispos y religiosos con la Santa Sede y, a menudo, se entrometió en el régimen interno de los seminarios y de las órdenes religiosas. En 1855 prohibió la admisión de novicios, de forma que en 1868 no quedaban más religiosos que 41 benedictinos y 700 sacerdotes para 14 millones de habitantes.

Durante su largo reinado gobernaron con él la masonería, los partidos liberales y el positivismo que imperó en el país desde 1870. El 7 de enero de 1890, tras proclamarse la república, se declaró la separación de la Iglesia y del Estado, y en la nueva constitución de 1891 se proclamó la libertad de cultos, el carácter civil del matrimonio y la secularización de la enseñanza, negándose a otorgar cualquier apoyo económico al clero.

A pesar de estas serias cortapisas y dificultades, la Iglesia brasileña comenzó una nueva página de su historia: centró su atención en

las clases populares, reorganizó sus estructuras diocesanas y parroquiales, y las promocionadas devociones mariana y al Sagrado Corazón ayudaron eficazmente en el despertar espiritual de un clero que hasta ese momento había llevado una vida moral relajada, que vivía frecuentemente en concubinato, y que era, generalmente, ignorante [7]. El papa exigió insistentemente una buena formación para el clero, una exigente vida moral y una predicación adecuada.

Los nuevos seminarios formaron un clero más acorde a la situación existente, se clarificaron los campos y los sacerdotes se dedicaron a actividades antes impensables. Para conseguir esto, Roma envió dinero y personal misionero. Numerosos misioneros europeos de diversas congregaciones religiosas llegaron al Brasil a hacerse cargo de las nuevas diócesis, parroquias, colegios y seminarios, convocaron congresos y multiplicaron las actividades [8]. En 1891 había 12 diócesis, 17 en 1900, 30 en 1910 y 58 en 1920 [9].

En México empeoró la situación para la Iglesia a medida que pasaban los años. La ley Juárez y la ley Iglesias fueron despojando a la Iglesia de sus haberes y de su influjo social y político. La ley Lerdo, por su parte, suprimió la inmunidad eclesiástica. Confiscaron las tierras eclesiásticas, prohibieron las subvenciones a las parroquias, el uso de las iglesias fue regulado por las autoridades políticas, se impuso el matrimonio civil y, finalmente, se decidió que el catolicismo ya no era la religión del Estado. Benito Juárez achacó a la Iglesia la guerra civil existente en el país, nacionalizó sus bienes, proclamó la supresión del celibato, introdujo el matrimonio civil y expulsó del país a sus obispos. No faltaron mártires por su fe. La «Reforma» de Juárez se fundamentaba en el rechazo de la herencia española y del catolicismo, a menudo identificados. La llegada de Maximiliano pareció imponer un período de paz eclesiástica. Pío IX y los obispos pidieron la supresión de las leyes antieclesiásticas, pero no estaban dispuestos a aceptar las leyes de tolerancia religiosa ni la mentalidad josefinista del nuevo emperador, que, en realidad, se encontraba en un laberinto sin salida. Juárez, de nuevo en el poder, reforzó las leyes anticlericales y el talante general fue de persecución. En 1874 el Congreso prohibió la enseñanza de religión en las escuelas. «Como observó acertadamente Jean Mayer, la lucha de los liberales contra la Iglesia puede considerarse una serie de *Kulturkampf ante litteram*. El proceso de construcción de un Estado moderno y la afirmación de

[7] TH. CH. BRUNEAU, *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church* (Cambridge 1974).

[8] M. DA NEMBRO, *Storia dell'attività missionaria dei Minori Cappucini nel Brasile (1538?-1889)* (Roma 1958).

[9] P. JULIO MARÍA, *O catolicismo no Brasil. Memoria historica (1900)* (Río de Janeiro 1950).

su autoridad pasaban, necesariamente, según los liberales, por la aniquilación de las fuerzas autonómicas y centrífugas de la sociedad mejicana. La Iglesia estaba considerada una de estas fuerzas» [10], y fue tratada en consecuencia.

Durante el régimen de Porfirio Díaz (1876-1911) se mantuvo la ruptura y la incomunicación, aunque el apoyo de su mujer favoreció a la Iglesia en algunos aspectos. León XIII erigió las archidiócesis de Oaxaca, Monterrey y Durango y once diócesis más. En 1891, México contaba con seis provincias eclesiásticas y veintidós diócesis.

En este país tan traumatizado se impuso un catolicismo autoritario, ultramontano, clerical, de fuerte contenido social, capaz de responder a los permanentes ataques políticos. Los obispos buscaron apoyarse en el país real frente al país legal, minoritario y oligárquico, porque eran conscientes de contar con la legitimidad social, la que concedía el pueblo, que mayoritariamente estaba con ellos.

La revolución de 1917 puede entenderse, también, como una reacción contra el fracaso ideológico del positivismo, incapaz, más allá de su feroz anticlericalismo, de modernizar y mejorar las estructuras sociales, políticas y económicas del continente. En el ámbito religioso, la constitución mexicana de 1917, que se entrometía incluso en los aspectos organizativos más íntimos de la Iglesia, a la que no concedía personalidad jurídica, puede ser considerada como la más anticlerical de la historia de las constituciones. Sólo la no puesta en práctica de algunas de sus disposiciones puede explicar que esta constitución se haya mantenido durante tantos años en una sociedad que ha permanecido fundamentalmente católica practicante.

El problema religioso fue una de las causas de la separación de Venezuela de Colombia. En este último país, el gobierno de Santander (1832-37) constituyó una tiranía, y en 1853 se produjo la separación Iglesia y Estado, la primera de América. Entre 1849 y 1885 se mantuvo la hostilidad anticatólica en Colombia, sobre todo durante la dictadura de Mosquera, quien pretendió un control absoluto de las actividades eclesiásticas. Con R. Núñez se inició un apreciable cambio de talante que desembocó en 1885 en el restablecimiento de relaciones diplomáticas con la Santa Sede y en la firma de un concordato que reconocía el catolicismo como religión de Estado.

En Argentina, la reforma eclesiástica de Rivadavia fue la causa de la casi desaparición de los religiosos. Este presidente proclamó la abolición del fuero personal, suprimió el diezmo y los conventos con menos de 16 miembros (1822). Juan Manuel Rosas (1835-52) trató a la Iglesia con mayor consideración. La constitución de 1853, que permaneció en vigor hasta 1920, declaraba que el catolicismo era la

[10] A. Riccardi, *El Siglo de los Mártires* (Barcelona 2001) 286.

religión de Estado, y se comprometía a una cierta financiación como reparación de la anterior nacionalización de bienes eclesiásticos [11].

Guzmán Blanco (1870-1887), presidente de Venezuela, secularizó la vida social y política del país e impuso el positivismo en las universidades y en la acción política, de tal manera que pareció que la acción eclesial se había diluido. Todos los conventos e instituciones religiosas fueron abolidos y sus bienes confiscados. El número de sacerdotes se había reducido drásticamente y la capacidad de acción eclesial, en consecuencia, era mínima. Blanco intentó, como otros dictadores americanos, la organización de una Iglesia nacional. La Iglesia venezolana renació y manifestó su dinamismo durante la larga dictadura de Juan Vicente Gómez (1908-1935). En 1923 se fundó la universidad católica Andrés Bello, en Caracas, que en 1963 se convirtió en universidad pontificia.

Gabriel García Moreno (1821-1875) representó la otra cara de actuación con la Iglesia. En el desarrollo de su dictadura progresista, encontró en el catolicismo la argamasa de la nacionalidad ecuatoriana. Concedió plena independencia a la Iglesia aunque gobernó en estrecha alianza con ella. El 26 de septiembre de 1862 firmó un concordato con la Santa Sede que fue abrogado el 28 de junio de 1877, dos años más tarde de su asesinato [12]. Durante los treinta y cinco años sucesivos, los gobiernos liberales buscaron, en palabras suyas, liberar al país del clericalismo. Esta «liberación» comportaba siempre expulsión de religiosos, vejaciones a la Iglesia y medidas que en sí eran simplemente liberales, pero que eran adoptadas en clave anticlerical, como la tolerancia religiosa o el matrimonio civil. En el siglo XX Ecuador ha contado con dos obispos excepcionales: Carlos María de la Torre en Quito y Leónidas Proaño en Riobamba.

El dictador Francia (1814-1841) consideró Paraguay y la Iglesia paraguaya como una finca propia. En Paraguay, una Iglesia pobre, ligada al pueblo pobre, consiguió que el anticlericalismo no arraigase en la gente. La historia eclesiástica de este país está muy ligada a Juan Sinforiano Bogarin, obispo de Asunción durante cincuenta y cuatro años (1895-1949). En Chile, la constitución de 1865 reconoció el carácter estatal del catolicismo y consiguió una cierta pacificación de los espíritus.

En Uruguay, los políticos buscaron primero la independencia eclesiástica con respecto a la diócesis de Buenos Aires de la que formaban parte. El 14 de agosto de 1832, Gregorio XVI designó a Antonio Larrañaga como vicario apostólico de Uruguay. En 1878 se

[11] C. Bruno, *El derecho público de la Iglesia en Argentina,* 2 vols. (Buenos Aires 1956).

[12] J. I. Larrea, *La Iglesia y el Estado en el Ecuador* (Sevilla 1954).

erigió la diócesis de Montevideo, y en 1896, Mons. Mariano Soler, hombre de clarividencia en sus planteamientos pastorales y en su percepción del problema social, fue nombrado primer arzobispo de Montevideo [13].

El proceso de secularización de este país va acompañado del persistente influjo de la cultura francesa y del dominio llamativo del positivismo en la cultura uruguaya. En general, el positivismo —a menudo, una mezcla de darwinismo, ateísmo y anticlericalismo— era considerado como la liberación cultural de la mentalidad colonial y de un catolicismo, considerado como metafísico y oscurantista, que reinaba en las naciones hispanas. La Iglesia era pobre y la formación del clero era precaria. En realidad no contaban en el país con centros de formación. En 1878 se creó el seminario de Montevideo y el obispo Vera favoreció la presencia de algunas congregaciones religiosas. Los jesuitas dirigieron uno de los colegios más prestigiosos del país. Frente a la *Profesión de fe racionalista* (1872), el Primer Congreso Católico (1889) quiso animar a las fuerzas católicas a estar presentes y actuantes en la sociedad uruguaya, pero las medidas secularizadoras fueron avanzando sin descanso: supresión del subsidio al seminario, de los honores militares a los símbolos religiosos (1911), de las referencias a Dios y a los evangelios en los juramentos públicos (1907), de los crucifijos en los hospitales del Estado (1906), de las enseñanzas y prácticas religiosas en las escuelas públicas (1909). Para el positivismo, con ese optimismo ingenuo de quien desconoce la historia y las tendencias profundas del ser humano, la Iglesia católica estaba condenada por la evolución histórica y por el progreso. Sin embargo, los valores espirituales mantuvieron su capacidad de atracción y seguimiento, y aunque Uruguay fue considerada como el prototipo de república laica y de sociedad secularizada, la presencia de la Iglesia se ha mantenido no sólo en su organización parroquial, sino también a través de sus instituciones culturales, como la Universidad católica. La constitución de 1917 separó la Iglesia del Estado, aunque la Iglesia mantenía sus edificios y no pagaba impuestos.

El positivismo, una verdadera filosofía religiosa, tuvo una destacadísima importancia en la acción política de los países americanos [14]. A su vez, la imposición de la enseñanza laica en numerosos programas educativos fue la consecuencia del influjo directo de Littré. En el siglo XX fue cambiando la situación gracias también al influjo de las obras de Bergson, Brentano, Husserl, Ortega y a la recep-

[13] J. VILLEGAS, *El Pbro. Mariano Soler y el racionalismo* (Montevideo 1994); J. M. VIDAL, *El primer arzobispo de Montevideo,* 2 vols. (Montevideo 1935).

[14] L. ZEA, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo* (México 1949); J. M. ROMERO, *El positivismo y su valoración en América* (Barcelona 1989).

ción del neotomismo en algunas facultades y escuelas. Jeremy Bentham, Auguste Comte y Herbert Spencer desaparecieron en el pasado y el personalismo fue abriéndose paso.

El siglo XIX y buena parte del XX ha constituido en un gran sector de los países americanos una historia de atropellos, al tiempo que la Iglesia resultaba especialmente vulnerable, por sus pocos recursos, por su escasa incidencia en la cultura, por su talante y formación de cuadros esencialmente rural, por la escasez de su clero.

4. La batalla por el Patronato

Los gobiernos de los nuevos países pretendieron mantener a su antojo el Patronato español. Durante la segunda parte del siglo XIX se firmaron numerosos concordatos, muchos de los cuales aceptaban la existencia del Patronato, que, a menudo, se limitaba a la presentación de candidatos al episcopado. Entre 1852 y 1862 se firmaron concordatos con Costa Rica, Guatemala, El Salvador y Nicaragua. En 1887 se firmó un concordato con Colombia, modernizado en 1974; en 1862 con Venezuela, en 1866 con Ecuador y en 1880 un convenio con Perú [15]. Por desgracia, el grado de cumplimiento de estos tratados variaba mucho, ya que los gobiernos no se sentían a menudo obligados a mantener sus propios compromisos. En el siglo XX, por el contrario, a partir de los años cuarenta, todas las repúblicas, menos México, han tenido relaciones con la Santa Sede. En los años 90, también México abandona buena parte de sus hábitos políticos anticlericales y entabla relaciones con Roma. No por esto México es más católico, pero, al menos, su gobierno tiene más en cuenta los deseos de su pueblo.

5. Restauración y reconstrucción

Roma se preocupó por las Iglesias americanas y mantuvo un programa de acción que es posible vislumbrar a través de una compleja actuación de conjunto.

Naturalmente, el Concilio latinoamericano de 1898 constituye el exponente más acabado de este diseño. El envío de religiosos constituyó otra medida de alcance decisivo. El alejamiento forzado de los españoles abandonó aquellas iglesias a sus débiles fuerzas. Poco a

[15] Hoy día tienen concordatos con la Santa Sede: Costa Rica, Ecuador, Haití, Honduras, Guatemala, Nicaragua, El Salvador, Colombia y Venezuela.

poco, en la segunda parte del siglo comenzaron a volver religiosos de más congregaciones y de más países. Franciscanos y capuchinos evangelizaron a los indios del Amazonas. Agustinos (1890), montfortianos (1903), lazaristas (1905), claretianos (1908) y miembros de otras congregaciones desarrollaron una labor decisiva de evangelización. Los salesianos iniciaron, todavía en vida de San Juan Bosco, su presencia activa en Argentina y la nueva congregación de los escalabrinianos inició y mantuvo una actividad eficaz entre los emigrantes italianos.

No faltó la fundación de monasterios. Los monjes de Belloc fundaron la Abadía del Niño de Dios (Buenos Aires 1899), los de Samos fundan el priorato de Viña del Mar (Chile 1920), los de Silos fundan San Benito (1919), los de Solesmes en Las Condes (Chile 1938), los de Einsiedeln fundan los Toldos (Argentina 1947), los de Montserrat fundan un priorato en Medellín. En 1958, los trapenses de la Abadía de Spenser (Massachusetts) fundaron la primera Trapa existente en Iberoamérica, en Los Ángeles, en Argentina. Resulta revelador en este tema ampliar la mirada a otras Iglesias. En 1950, entre América Latina, África y Asia existían en conjunto sólo unos treinta monasterios, mientras que en nuestros días existen más de 250. En 1976 se constituyó la congregación del Cono Sur, una congregación benedictina autónoma.

La religión católica y la lengua eran los signos fundamentales de unidad cultural. Tras la independencia, se pretendió conseguir esa unidad cultural al margen y en contra del catolicismo. En nuestro siglo, una cultura menos uniforme y menos sectaria y un catolicismo más vivo y mejor preparado han favorecido la presencia de las ideas y valores cristianos en todos los ámbitos culturales. Además, la Iglesia católica cuenta con algunas de las universidades más creativas y respetadas del continente.

Esta realidad no puede hacernos olvidar la presencia de un protestantismo pujante y, sobre todo, de numerosas sectas de procedencia norteamericana junto a ritos de procedencia africana que mantienen su influjo sobre todo en Brasil. En 1947 había cuatro millones y medio de protestantes y unos veinte mil misioneros, concentrados, sobre todo, en Brasil. Hoy su número ha crecido espectacularmente, en parte por el apoyo de la política norteamericana, que encuentra en ellos un baluarte seguro contra los avances de las exigencias sociales de la teología de la liberación.

6. El Concilio Latinoamericano

El 25 de diciembre de 1898 León XIII, que diez años antes había canonizado a San Pedro Claver, convocó a los obispos de América Latina a reunirse en concilio y, aunque no señaló el lugar, la mayoría de los obispos eligió Roma por motivos prácticos y políticos. Efectivamente, resultaba más fácil viajar a Roma que a otro posible destino del continente. Las sesiones, celebradas entre el 29 de mayo y el 9 de julio de 1899, acogieron a doce arzobispos y 41 obispos de los 104 existentes.

Los obispos recibieron un temario y un conjunto de disposiciones que siguieron en su mayor parte. Los temas abordados fueron: la fe, la Iglesia, el sacerdocio, el culto, las amenazas contra la fe, las relaciones con el Estado y con la sociedad, los bienes de la Iglesia, temas de disciplina. En 29 congregaciones generales y 9 sesiones solemnes se aprobaron 998 decretos que hacían mención a los concilios de Trento y Vaticano I y a los concilios provinciales celebrados en los diversos países americanos [16].

El concilio propuso unas relaciones con el Estado basadas en la filosofía política de las encíclicas de León XIII, sobre todo en *Libertas praestantissimum.* Condenó el liberalismo, el ateísmo, el racionalismo y el positivismo. Señaló al protestantismo como fuente de todos los errores modernos. Mostró su preocupación por la formación y estilo de vida de los sacerdotes, y agradeció la labor insustituible de las congregaciones religiosas.

No fue ciertamente un concilio renovador ni propuso medidas capaces de responder a los retos de la nueva cultura, mantuvo una pétrea actitud de conservación y defensa; nada dijo de la escasez de sacerdotes o de la evangelización de los negros, pero resultó un encuentro inédito de los responsables del catolicismo americano, un intercambio enriquecedor de experiencias, y señaló una incipiente formación de un espíritu de cuerpo que se manifestará más y mejor en las posteriores asambleas. Probablemente, no se podía pedir más, en ese momento, aunque, tal vez, hubiera sido posible un tratamiento más cercano a la realidad específica de sus países, tal como se dio en el III concilio plenario de Baltimore (1889).

La preocupación de Roma por la Iglesia latinoamericana, expresada de manera tan espectacular en este concilio continental, se ha repetido en nuestro siglo en la Conferencia plenaria del Episcopado

[16] ANTÓN PAZOS, *La Iglesia en la América del IV centenario* (Madrid 1992) 389-398; E. CÁRDENAS, «El Primer Concilio Plenario de la América Latina, en 1899», en Q. ALDEA y E. CÁRDENAS, *La Iglesia del siglo XX en España, Portugal y América Latina* (Barcelona 1987) 465-552, vol. X del «Manual de Historia de la Iglesia», dirigido por H. Jedin.

Latinoamericano celebrada en Río de Janeiro en 1955 [17] y en las Conferencias de Medellín (1968) y de Puebla (1979), que fueron la causa de los multitudinarios viajes de Pablo VI y de Juan Pablo II a Colombia y México. El variopinto laicismo estatal no encontró hasta mitad de siglo una Iglesia continentalmente cohesionada. Estas magnas asambleas episcopales fueron los grandes instrumentos de esta cohesión.

La necesidad de cambios profundos en una sociedad necesitada de todo llevó al Encuentro de Pastoral Universitaria de Buga (Colombia 1967), que propuso una reforma de las universidades católicas; a la primera reunión de pastoral de las misiones indígenas en Melgar (Colombia 1968), donde se propuso colocar al indígena en el corazón de las preocupaciones eclesiales, y a la X Asamblea general del CELAM (Mar del Plata 1966), que adoptó como tema de reflexión «el rol de la Iglesia en el desarrollo y la integración de América Latina», en cuya declaración final leemos: «Ante la realidad sangrante de tantos hermanos nuestros que sufren hambre, que viven en la indigencia, que carecen de todo, al margen de la cultura común, y ante una población creciente y una juventud problemática, pero portadora de esperanzas, nadie puede escapar a sus responsabilidades».

No se conoce un caso semejante en la historia eclesial: la conciencia colegial del episcopado de un continente inmenso y su coordinación en áreas importantes, adelantándose a otros intentos casi siempre ineficaces en el área política y económica [18].

Como complemento de estas magnas asambleas y con el propósito de un seguimiento y colaboración permanente, la Santa Sede favoreció la creación del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en 1955, de la Pontificia Comisión para América Latina (CAL) y de la Confederación Latino-americana de Religiosos (CLAR) en 1958. No se trata sólo de la constatación de que en América Latina se encuentra más de un tercio de los católicos y del episcopado, sino también de la preocupación por su inestabilidad política y por la escasez de sus sacerdotes.

Numerosas universidades católicas han colaborado en la elaboración de un pensamiento católico, capaz de permear y dirigir la sociedad americana: la Javeriana de Bogotá (1937), la Católica de Lima (1942), de Medellín (1945), Cuba (1946), Río de Janeiro y São Paulo (1947), Porto Alegre (1950), Campinas y Quito (1956), Buenos Aires y Córdoba (1960), Valparaíso y Guatemala (1961), etc.

[17] Con Pío XII los obispos latinoamericanos pasaron de ser 268 a 436. Hoy son unos 800, de los cuales 300 están en Brasil.

[18] E. DUSSEL, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina* (Barcelona 1967) 134-142.

Se puede afirmar que la Iglesia católica ha favorecido eficazmente el cambio no violento de los países americanos, criticando y atacando con valentía la injusticia social y esforzándose denodadamente en favor del despertar social y la colaboración activa de las poblaciones. Su capacidad formadora y su labor de concienciación ha resultado decisiva. La difusión de las encíclicas *Rerum novarum* (1891) y sobre todo *Quadragesimo anno* (1931), que reorienta la labor de la Iglesia en el terreno social, ha resultado determinante, sobre todo a partir de los años treinta, así como el influjo de Maritain sobre la distinción de los planos espiritual y temporal y sobre la democracia y la «nueva cristiandad».

El católico se ha convertido, a menudo, en un activista social y político [19]. La fuerza de la Democracia Cristiana en algunos países en los 50 y 60 fue una de sus consecuencias. Algo más tarde se desarrolló con pujanza la llamada teología de la liberación [20], sin cuyo conocimiento resultaría difícil comprender algunos años de esta historia eclesial convulsa y apasionante.

7. Renovación de las organizaciones laicales

En la activa y creativa presencia eclesial influyó la Acción Católica y la dedicación de sus efectivos al logro de una sociedad más justa. Después del Vaticano II, dada la crónica escasez de sacerdotes, los obispos favorecieron la formación de comunidades de base. A comienzos de 1980, se calculaba que unos tres millones de católicos formaban parte de estas comunidades.

También las universidades católicas efectuaron una reflexión importante sobre la realidad y los medios para afrontarla.

La Acción Católica adquirió una relevancia sorprendente en la vida eclesial, en parte por la autonomía de los laicos, que imprimieron una mayor adecuación a las realidades sociales cambiantes de cada nación. Estos laicos y la Iglesia en general abordaron los fenómenos de las emigraciones hacia las ciudades y de la masiva urbanización, no porque hubiera más trabajo, sino porque se esperaban unas condiciones mejores de vida. En realidad, en casi todos los centros urbanos se crearon extensiones de chabolas sin condiciones adecuadas de vida y sin instituciones de enseñanza.

La emigración alemana e italiana, sobre todo en Brasil, ha conseguido condiciones mejores gracias a una notable organización y a la colaboración del clero de los países de origen [21].

[19] L. MECHAM, *Church and State in Latin America* (Chapel Hill 1966).

[20] J. A. MEYER, «Iglesia y Revolución en América Latina, 1880-1980», en E. KRAUZE (ed.), *América Latina: desventuras de la democracia* (México 1984).

[21] J. O. BEOZZO, *Il clero italiano in Brasile* (Turín 1987).

En la segunda parte del siglo XX han realizado una acción admirable dos organizaciones católicas alemanas que han sabido distribuir en América Latina buena parte de los recursos de la Iglesia alemana: *Misereor,* obra para el desarrollo, y *Adveniat,* con connotaciones más específicamente pastorales.

En una sociedad, a menudo, profundamente injusta, y con una presencia marxista importante, han surgido grupos de sindicatos o de reflexión que han procurado encarnar en aquel continente los principios de la doctrina social católica. Pablo VI en Medellín habló sobre el uso de la violencia en la lucha en favor de la justicia y Juan Pablo II ha elaborado algunos documentos sobre los límites y los logros de la teología de la liberación. Todo este difícil caminar señala, en cualquier caso, que, a diferencia de lo que sucedió en el siglo XIX, no será posible entender la historia americana del siglo XX sin conocer la aportación decisiva de los católicos a la búsqueda y la implantación de la democracia y la justicia en aquellos países.

8. La Iglesia católica en Norteamérica

La revolución norteamericana, que desembocó en la independencia de los Estados Unidos, representó para los católicos americanos un cambio espectacular. Aunque los católicos habían estado presentes en todas las primeras páginas de la historia americana, durante demasiado tiempo vivieron como ciudadanos de segunda clase, discriminados política, profesional y socialmente por quienes durante mucho tiempo han sido considerados como los auténticos norteamericanos, es decir, los blancos, protestantes y de la costa este. Mark Twain recordó el influjo que había ejercido en su formación anticatólica la lectura de libros y revistas con una monocorde actitud contra los católicos [22]. Muy lentamente comenzó a cambiar todo esto. Los católicos comenzaron a sentirse, también, responsables de la marcha de la nación, actuaron en política, publicaron periódicos y revistas, abrieron instituciones educativas. Sus relaciones con los protestantes mejoraron sensiblemente.

John Carroll fue el primer obispo católico de la nueva nación [23]. Buscó armonizar su fe con sus convicciones ilustradas y liberales y no dudó en defender la separación de la Iglesia y el Estado, la absoluta autonomía de las Iglesias y todas las libertades liberales que tan-

[22] M. TWAIN, *The innocents abroad,* II (Nueva York ²1929) 349. La primera edición es de 1869.

[23] A. N. MELVILLE, *John Carroll of Baltimore, Founder of the American Catholic Hierarchy* (Nueva York 1955).

tos problemas iban a causar a los católicos europeos. Demostró, también, una especial sensibilidad por el papel activo y responsable de los laicos en la marcha de la Iglesia. Su eclesiología mantenía ciertamente el papel del papa en la Iglesia, pero limitaba bastante su capacidad de acción.

Comenzó muy pronto la expansión de la pequeña comunidad existente, sobre todo en Maryland, hacia Detroit y hacia los fértiles y prometedores territorios de Kentucky [24], y la imparable emigración irlandesa, sobre todo al área de Nueva York, donde pronto se erigió una diócesis cuyos primeros obispos fueron irlandeses. No faltaron las tensiones entre las diversas comunidades étnicas y las quejas por la abundancia de obispos irlandeses. Por otra parte, alemanes y polacos, lituanos y húngaros, quisieron mantener su idioma tanto en las escuelas como en la liturgia, con el peligro de dificultar su integración en el país, y pretendieron parroquias y obispos propios. Una peculiar, delicada e importante labor de la Iglesia consistió en integrar a los católicos de las diversas culturas en una Iglesia común y en un país común, sobre todo a partir de los años veinte, por obra de una jerarquía que estaba dispuesta a conseguir una Iglesia más homogénea.

Por otra parte, a lo largo de la frontera con México, los emigrantes mexicanos, en número siempre creciente, se unieron a los católicos de lengua española que habían sido incorporados a los Estados Unidos tras la anexión de Texas y de los demás territorios perdidos por México en la guerra de 1846-1848. La reforma agraria de Porfirio Díaz (1876-1911) fomentó aún más esta emigración. No se puede olvidar esta presencia temprana del catolicismo en buena parte del centro-oeste norteamericano [25]. Al otro extremo, la emigración franco-canadiense aumentó a finales de siglo.

A comienzos del siglo XX se fundaron cinco congregaciones religiosas femeninas, seguidas muy pronto de otras muchas. Elisabeth Seaton, fundadora de las Hermanas de la Caridad, será la primera santa norteamericana canonizada [26]. Santa Francesca Cabrini, por su parte, al morir en Chicago en 1917, dejaba una congregación que contaba con 1.500 religiosas, distribuidas en 57 institutos que tenían como objetivo la educación y el cuidado de huérfanos y de enfermos. La dedicación a la educación de la juventud por parte de estas congregaciones religiosas femeninas constituye una de las características más decisivas del catolicismo norteamericano, sobre todo, a través de las escuelas parroquiales. Otro tanto se puede afirmar de

[24] R. Fr. Trisco, *The Holy See and the Nascent Church in the Middle Western United States, 1826-1850* (Roma 1962).

[25] J. Hennesey, *I cattolici degli Stati Uniti* (Milán 1985) 29-44.

[26] M. D. Poinsonnet, *Elisabeth Seaton* (París-Friburgo 1967).

las congregaciones masculinas. A mediados del siglo XIX existían ya más de cincuenta órdenes en el suelo de la Unión.

En realidad, esta Iglesia alcanzó su configuración y desarrollo más completo con motivo de la gran emigración que va desde 1820 hasta 1920. A lo largo de estos cien años, casi 34 millones de emigrantes con diversas culturas desembarcaron en Estados Unidos, y entre 1850 y 1900 el número de católicos pasó de 1.606.000 a 12.041.000 [27]. Durante los mismos años se crearon 55 nuevas diócesis. Fueron irlandeses y alemanes quienes marcaron más el catolicismo americano, no sin tensiones y protestas de los otros grupos étnicos. A finales de siglo se produjo la masiva emigración italiana y polaca, a la que hay que añadir, por su número y su influjo en el catolicismo contemporáneo, la población hispana. La pequeña Iglesia angloamericana fue barrida por la Iglesia de los emigrantes que, insensiblemente, comportó el predominio de las ideas y de las prácticas europeas. A comienzos del siglo XX la Iglesia contaba con doce millones de fieles, en medio de una población de 76 millones de habitantes. En 1908, Pío X, reconociendo esta realidad, publicó la *Sapienti consilio,* por la que la Iglesia norteamericana dejaba de depender de Propaganda Fide y adquiría su plena autonomía.

El desarrollo de instituciones universitarias católicas fue muy lento y puede explicar la ausencia de líderes laicos y de intelectuales de renombre. Georgetown (1791), la Universidad Católica de Washington, Fordham, St. Louis University, Notre Dame y algunas otras se encontraron, a menudo, con dificultades económicas que retrasaron su objetivo y su capacidad de convertirse en instituciones de prestigio.

Durante el siglo XIX se desarrolló en Estados Unidos una tradición de concilios eclesiásticos que no tuvo parangón en el catolicismo occidental y que marcó autoritariamente el catolicismo de Estados Unidos. En efecto, este catolicismo, de tendencia presbiteriana durante su primer siglo y medio de existencia, con una respetable tradición de participación laica en aquella fase colonial, durante el siglo XIX alcanzó un acentuado carácter episcopal y papal. Pero la transición no resultó fácil, ya que en muchos lugares los laicos y los sacerdotes estaban acostumbrados a elegir sus párrocos, a proponer candidatos para el episcopado y a administrar los bienes diocesanos y parroquiales *(trusteeism)* [28].

En Baltimore se celebraron siete concilios provinciales entre 1829 [29] y 1849, a los que siguieron en 1852, 1866 y 1884 los conoci-

[27] M. LAUNAY, *Les catholiques des États Unis* (París 1990).

[28] P. W. CARREY, *People, Priests and Prelates: Ecclesiastical Democracy and the tensions of Trusteeism* (University of Notre Dame Press, 1987).

[29] TH. CASEY, *The Sacred congregation de Propaganda Fide and the revision of the first provincial council of Baltimore (1829-1830)* (Roma 1957).

dos concilios nacionales plenarios [30]. En estas reuniones los obispos consiguieron tratar los problemas reales de la Iglesia tal como los vivían en su país, con una actitud, a menudo, más positiva y creativa que la mantenida en Europa. En 1866 el concilio reafirmó la existencia y las prerrogativas del colegio episcopal como sucesor de los apóstoles [31]. En 1833 los obispos adoptaron, con la aprobación de Roma, un modo de elección de obispos que fue completado en 1884 por los decretos del tercer concilio nacional. En el concilio de 1866, terminada la guerra civil, trataron sobre la asistencia espiritual a los negros y sobre la posibilidad de pertenecer a sociedades secretas, muy numerosas en Estados Unidos y un problema recurrente en aquella Iglesia. Este concilio insistió también en la obligación de los párrocos de contar con escuelas propias.

Los obispos americanos acogieron el concilio Vaticano I, demasiado marcado por la problemática europea, con escaso entusiasmo, pero hablaron y aportaron a los debates la sensibilidad propia de su país. Asistieron 6 arzobispos y 39 obispos y un abad general. El obispo de Little Rock fue uno de los dos obispos que votaron negativamente a la definición de la infalibilidad pontificia [32].

A finales de siglo, la Iglesia católica era una Iglesia de obreros y así se mantuvo hasta después de la segunda guerra mundial. La pobreza de los católicos obligó a la Iglesia a concentrarse en la instrucción primaria y en las obras de caridad [33].

Quedaba poco tiempo y pocos recursos disponibles para la cultura y la instrucción universitaria. No obstante, poco a poco fueron adquiriendo prestigio la Universidad Católica de América, en Washington (1889), la Universidad de Notre Dame y otras instituciones de educación superior [34]. La historia del catolicismo americano conserva los nombres de Gibbons, Corrigan (Nueva York), Ireland (St. Paul) [35], Keane (rector de la universidad católica de Washington), Spalding (Peoria), como preeminentes constructores morales, doctrinales e intelectuales de este catolicismo.

[30] P. GUILDAY, *A history of the councils of Baltimore (1791-1884)* (Nueva York 1932).

[31] J. HENNESEY, «Participación norteamericana en los concilios Vaticano I y II: estudio comparativo»: *Concilium* 17 (1966) 468-476.

[32] J. HENNESEY, *The first council of the Vatican: the american experience* (Nueva York 1963).

[33] E. S. GANSTAD, *A religious history of America* (Nueva York 1974) 378.

[34] P. H. AHERN, *The Life of John J. Keane, Educator and Archbishop* (Milwaukee 1955); J. T. ELLIS, *The Formative years of the cath. University of America* (Washington 1946).

[35] M. O. O'CONNELL, *John Ireland and the american catholic church* (St. Paul 1988).

La vida de los católicos se concentraba en la parroquia y en las tradiciones de su grupo étnico [36]. En este tiempo, probablemente, el prelado más importante fue el cardenal Gibbons, arzobispo de Baltimore, una de las personalidades más atrayentes de la historia católica americana [37], conocido también por sus inquietudes sociales, sus críticos mensajes de reforma social y su apoyo a los sindicatos, de manera especial a los *Knights of Labor* (1869). Éstos pasaron de 28.000 a 700.000 miembros, convirtiéndose en un espacio activo en el que los obreros podían defender sus derechos [38]. Se impuso la idea de que la misión de la Iglesia no consistía sólo en salvar almas, sino también en salvar la sociedad [39]. Gibbons fue el primer americano en votar en la elección de un papa. Pío X creó nueve nuevas diócesis y en Filadelfia estableció en 1913 una jurisdicción separada para los católicos eslavo-bizantinos.

Tras la primera guerra mundial, la comunidad católica adquirió un nivel de seguridad en sí misma notable. No sólo eran la minoría más numerosa del país, sino que su progresiva presencia en el mundo de la cultura, de la economía y de la vida político-social, en general, manifestaba una comunidad dinámica y respetada. Creció la educación católica, el número y la calidad de sus universidades, la importancia de la prensa católica. La práctica de los sacramentos ha sido habitualmente alta. En 1965, un 70 por 100 de los católicos iba regularmente a misa los domingos [40].

La elección del católico Kennedy como presidente del país constituyó el final de una parábola que desembocaba en una Iglesia madura y bien acogida en un país tan plural como es Estados Unidos. En nuestros días los católicos americanos como los de otros países están viviendo un período de transición. Un modelo de Iglesia está desapareciendo, pero no se ve muy claro el modelo que va a sustituirlo [41].

Mientras tanto, aunque los conflictos y las divisiones constituyen verdaderos problemas, permanece presente la capacidad de renovación y de afrontar los problemas con profundidad. No olvidemos que en los monasterios cistercienses norteamericanos hay unos setecien-

[36] V. J. Fisher, *A Study of the Movement for German national parishes in Philadelphia and Baltimore (1787-1802)* (Roma 1905).

[37] A. Boucher y J. Thean, *Prince of Democracy: James Cardinal Gibbons* (Nueva York 1962).

[38] J. H. Browne, *The Catholic Church and the Knights of Labor* (Nueva York 1976).

[39] A. I. Abell, *American Catholicism and Social Action: A Search for Social Justice, 1865-1950* (University of Notre Dame Press, 1963).

[40] T. Bowman, *Families: Black and Catholic, Catholic and Black* (Washington 1986).

[41] J. T. Ellis, *American Catholicism* (Chicago 1974) 202-254.

tos monjes y que no hace mucho se abrió en Vermont el primer monasterio cartujo de América [42].

Por otra parte, la emigración hispana de los últimos decenios, sobre todo a partir de 1910, constituye un reto extraordinario a la configuración social y cultural del país y de la Iglesia católica. Esta población, sobre todo mexicana y puertorriqueña, carecía de sacerdotes propios y no era muy dada a la práctica sacramental, pero tenía un fuerte sentido familiar. En 1945 los obispos instituyeron un comité episcopal con el objetivo de afrontar con realismo la problemática específica de esta comunidad.

9. Quebec [43]

Tras la conquista del Canadá francés por los ingleses, la Iglesia vivió en permanente intranquilidad, ya que durante mucho tiempo apenas fue tolerada, mientras que el clero disminuyó y los fieles, a menudo, abandonaron la práctica; pero esta situación obligó a los obispos a convertirse en portavoces del grupo francés y a apoyarse en el clero autóctono y no en el francés, casi inexistente.

Poco a poco fue reorganizándose, multiplicando las diócesis en función del aumento de la población: Toronto (1841), Trois-Rivières (1852), San Jacinto (1852), Rimouski (1867), Sherbrooke (1874), Chicoutimi (1878), Nicolet (1885) y Valleyfield. Quebec seguía siendo la metrópoli, pero Montreal se convirtió en archidiócesis en 1887.

Los obispos aumentaron su cercanía y su influjo, las visitas pastorales se convirtieron en habituales y aumentó la unidad eclesial. A partir de 1851 menudearon los concilios provinciales y se intensificaron los documentos doctrinales y pastorales, que fueron conformando una identidad propia.

Toda la educación estaba en sus manos. No sólo todas las escuelas estaban bajo la vigilancia clerical, sino que casi la mitad de los maestros eran sacerdotes. La única universidad francesa (1852) estaba dirigida por sacerdotes del seminario de Quebec. El número de sacerdotes fue aumentando. En 1830 había 225, en 1880 eran 2.102 y en 1910 llegaron a 2.465. Este aumento se debió en parte a la llegada de congregaciones religiosas extranjeras: los Oblatos (1841), los Jesuitas (1842), los Clérigos de San Viator y los religiosos de la Santa Cruz poco después.

Uno de los hechos que más marcaron la mentalidad francocanadiense fue el de los zuavos pontificios. En los difíciles momentos de

[42] A. G. CICOGNANI, *Sanctity in America* (Paterson 1941) 151-156.

[43] *L'Église du Québec* (Montreal 1971); H. PLANTE, *L'Église catholique au Canada (1604-1886)* (Trois Rivières 1970).

los Estados Pontificios amenazados por las tropas piamontesas, centenares de jóvenes francocanadienses se alistaron para defender al papa. Toda la población se sintió concernida y responsable. Estos jóvenes volvieron con una devoción al pontífice y un odio a la revolución que marcó el carácter ultramontano de esta Iglesia.

El estilo de la vida religiosa era piadoso, marcado por un ritmo estricto de actos religiosos: oraciones al comenzar todos los actos del día, rosario, novenas, comunión frecuente, devoción al Sagrado Corazón, a la Virgen, a San José [44]. Se multiplicaron los periódicos de carácter estrictamente confesional, que definían la ideología dominante e informaban a la población de los sucesos religiosos, explicitando de alguna manera el mensaje cristiano. Gracias a su hegemonía espiritual y social, los obispos se instalaron en las estructuras del poder convirtiéndose en un grupo de presión que configuraba en gran medida la personalidad canadiense a finales del siglo XIX.

Durante la primera parte del siglo XX esta situación se mantuvo y se estabilizó. En 1940 la Iglesia contaba con unos 25.000 clérigos y religiosas presentes en todos los ámbitos de la sociedad. El clero se encontraba en el origen del movimiento cooperativo, de mutuas, de Cajas de ahorros populares [45], movido no sólo por su espíritu caritativo, sino también por el influjo creciente de la doctrina social de la Iglesia en sus documentos y en sus tradiciones [46]. A menudo, se halló en el meollo de conflictos sociales y de los problemas de la industrialización, ayudado y espoleado por la presencia activa y creativa de una Acción Católica numerosa [47]. Es en este campo, en el de las necesidades insaciables del urbanismo y de la industrialización, cuando la Iglesia vio como poco a poco se multiplicaban los lugares en los que empezaba a no estar presente, a partir de los centros técnicos y especializados de enseñanza superior. La nueva sociedad no se configura necesariamente contra la Iglesia, pero sí, a menudo, al margen de la Iglesia, marcando un foso creciente entre una Iglesia poderosa todavía y una sociedad cada vez más pluralista que ponía en cuestión no pocos de sus roles de suplencia anteriores [48].

[44] E. CHARTIER, *La vie de l'esprit au Canada français, 1760-1925* (Montreal 1941).

[45] W. F. RYAN, *The clergy and economic growth in Quebec (1896-1914)* (Quebec 1966); L. E. HANELIN, «Évolution numérique séculaire du clergé catholique dans le Québec»: *Recherches sociographiques* II/2 (abril-junio 1961) 189-241.

[46] G. DION, «La doctrine sociale de l'Église dans le Québec»: *Perspectives sociales* XVII (1962) 1-5; J. HULLIGER, *L'enseignement social des évêques canadiens de 1891 à 1950* (Montreal 1958).

[47] G. CLÉMENT, *Histoire de l'Action catholique au Canada français* (Montreal 1972).

[48] *Histoire de l'Église catholique au Québec. 1608-1930* (Montreal 1971) 73-82; H. CARRIER, *Évolution de l'Église au Canada français. Études de sociologie pastorale* (Montreal 1968).

Hacia 1950 la Iglesia de Quebec contaba con dos mil parroquias repartidas en 18 diócesis encuadradas en cinco provincias eclesiásticas. Unos 8.000 sacerdotes, casi 40.000 religiosas y 10.000 religiosos cubrían el campo de la enseñanza, del bienestar social y de la pastoral. Este número importante no podía ocultar un profundo cambio intelectual y moral que buscaba nuevas fórmulas de presencia en la cultura. Nace así una contestación que busca una mayor presencia y autonomía de los laicos, un juicio más positivo del mundo, una nueva manera de ejercer la autoridad. Poco a poco la sociedad va abandonando sus fuertes condicionamientos tradicionales y va secularizándose. La salud, la educación, las instituciones de bienestar social dejan de depender del clero y quedan bajo el control del estado. No es, ciertamente, una novedad en Occidente, pero resulta una novedad revolucionaria en Quebec. La desclericalización de la sociedad significa su secularización. A lo largo de los años, los francocanadienses edificaron su sociedad sobre las asociaciones, los movimientos y las instituciones confesionales. En estos años, que coincidieron con el Vaticano II, esta Iglesia vivió la angustia de los grandes cambios. La descristianización se hace presente, la práctica religiosa desciende y se viven los problemas comunes al cristianismo de los países occidentales [49], pero el catolicismo, en una sociedad mucho más plural y conflictiva, continúa siendo uno de los puntos de referencia clave de la sociedad canadiense.

[49] *L'incroyance au Québec* (Montreal 1973).



CAPÍTULO X

LA CUESTIÓN SOCIAL

BIBLIOGRAFÍA

DIURNI, G., *«Rerum Novarum». L'uomo centro della società e via della Chiesa. Atti del Congresso Internazionale Interuniversitario* (Roma 1992); ISAMBERT, F. A., *Cristianesimo e classe operaria* (Bolonia 1968); JARLOT, G., *Doctrine Pontificale et histoire. L'enseignement social de Léon XIII, Pie X et Benoît XV vu dans son ambiance historique (1878-1922)* (Roma 1964); KOTHEN, R., *La pensée et l'action sociale des catholiques (1789-1944)* (Lovaina 1945); MISNER, P., *Social Catholicism in Europe* (Nueva York 1991); PAZOS, A. M. (dir.), *Un siglo de catolicismo social en Europa, 1891-1991* (Pamplona 1993); POMBENI, P., *Socialismo e cristianesimo (1815-1975)* (Brescia 1977); SANZ DE DIEGO, R., *Pensamiento social cristiano* (Madrid 1988); SPADOLINI, G., *Il Papato socialista* (Milán 1982).

En la historia eclesiástica, la mayor novedad del siglo XIX consistió, probablemente, en la secularización de las masas [1]. También en este tema hay que acudir a la Ilustración. El clima que surgió y que se consolidó en ámbitos intelectuales europeos a lo largo del siglo XVIII fue de secularización generalizada, de anticlericalismo y también de descristianización. A finales del siglo pasado, Engels afirmó que la mejor introducción al ateísmo había sido la lectura de los opúsculos de los pensadores del siglo XVIII, opinión que dice mucho sobre la raíz de la polémica religiosa en el interior del movimiento socialista [2]. Los revolucionarios del XIX estaban dispuestos a levantar una nueva sociedad rechazando las barreras existentes, y entre éstas, casi siempre, creían encontrar a la Iglesia. Pretendían erigir un nuevo modelo de sociedad y, como consideraban que la Iglesia se encontraba absolutamente compenetrada con el pasado, la burguesía concluyó que había que desplazar también a la Iglesia. Resulta más sorprendente y descorazonador el que los movimientos obreros identificasen Iglesia con burguesía, es decir, con sus enemigos. Nunca lamentaremos suficientemente esta paradoja: la Iglesia se encontró mal vista y marginada por dos extremos enfrentados a su vez entre sí: burguesía y clase obrera.

[1] J. M. GOLBY (ed.), *Culture and society in Britain. 1850-1890* (Oxford 1986) 221-228.

[2] I. BELLOTA, *Engels e la religione* (Turín 1980).

La revolución industrial se aprovechó del aumento de población y fue la causa de la creación de verdaderos cinturones suburbanos con condiciones de vida miserables y de la existencia de condiciones de trabajo a menudo indignantes, que dieron paso a la organización de asociaciones reivindicativas de tipo laboral que iban a exigir una legislación más justa. La postura «conservadora» estaba representada por el liberalismo, mientras que el socialismo surgió como la respuesta espontánea a tantos aspectos negativos que caracterizaba la política liberal y a las condiciones inhumanas de trabajo y de vivienda.

El sindicalismo nacido en Inglaterra, por su parte, constituyó la necesaria reacción contra el aislacionismo en que se encontraban los obreros como consecuencia de la desaparición de las tradicionales asociaciones profesionales. Poco a poco fueron ampliando sus objetivos hasta convertirse, casi exclusivamente, en organizaciones de resistencia frente al capitalismo. En este país, Robert Owen (1771-1858) y más tarde el movimiento cartista fueron los primeros en asimilar reyes, sacerdotes y aristócratas, considerándolos a todos ellos usurpadores y causantes de la pobreza de la clase trabajadora. Proudhon, en Francia, estigmatizó «la alianza del sable, del hisopo y de la caja fuerte», y opuso el ideal de justicia procedente de la Revolución a los consejos de sumisión y resignación que recomienda la Iglesia.

En Francia, el espíritu antirreligioso estaba muy extendido no sólo entre los medios cultos, sino también entre los obreros, desde los años del adoctrinamiento jacobino. La tradición popular anticlerical nace durante la Revolución francesa, al abrigo del anticlericalismo ilustrado de filósofos y abogados. Marx, por su parte, influido por sus contactos con Bauer y por la lectura de Feuerbach —quien en 1841 había publicado *La esencia del cristianismo,* una crítica radical a la religión—, pensaba que la ciencia alemana había privado al cristianismo de su fundamento racional. Para él, el uso radical de las armas críticas de la filosofía (Feuerbach) y el análisis científico-filosófico de la Escuela de Tubinga (Strauss y Bauer) habían demostrado lo insostenible de la génesis de un modelo religioso extraño al hombre; de estas premisas extrajo la conclusión de que la religión era un mito.

Es decir, las Iglesias cristianas se encontraron ante un triple problema: por una parte, cómo responder a los nuevos estudios, a las objeciones doctrinales presentes de mil maneras, sobre todo en ámbitos universitarios, alejados de la tutela eclesiástica y dirigidos por volterianos o roussonianos, racionalistas o positivistas; por otra, cómo reconciliarse con la revolución liberal, que se extendía y afianzaba en el poder, y, finalmente, cómo comprender y afrontar la cuestión social, particularmente el socialismo.

A lo largo del siglo XIX no se consiguió ni lo uno ni lo otro, pero de esto no se puede deducir que los cristianos fueran insensibles y pasivos ante el problema social. Pío IX dedicó un pasaje de la encíclica *Quanta cura* a denunciar no sólo la ilusión del socialismo, que pretende reemplazar a la Iglesia por el Estado, sino también el carácter pagano del liberalismo económico, que prescinde de la moral en las relaciones entre el capital y el trabajo [3]. Para L. Veuillot la burguesía no sólo tiraniza al obrero, sino que, además, sus líderes intelectuales le privan de la religión que podría dar un sentido a su vida [4]. Ketteler, por su parte, intentó probar que la solución del problema obrero no podía concebirse más que en función de una visión general de la sociedad que se opusiera tanto al individualismo liberal como al totalitarismo del Estado centralizado moderno.

Éste fue el clima real de las relaciones mutuas: la Iglesia mantuvo a lo largo del siglo unas relaciones conflictivas con una burguesía liberal, en buena parte anticlerical e incluso antirreligiosa, que a menudo la persiguió, la despojó de sus bienes y puso toda clase de dificultades en su labor educativa y caritativa. No es justo afirmar que la Iglesia se dejó manejar, atraer o manipular por la burguesía, aunque no cabe duda de que muchas actitudes y homilías de sacerdotes y religiosos favorecieron un clima de apoyo al *statu quo* imperante, sobre todo porque, al reducir la acción social a las obras de caridad, por extraordinarias que fuesen, identificaban las acciones reivindicativas a acciones subversivas.

Gran parte del desconocimiento y del alejamiento existente entre la Iglesia y los obreros se debió a la incapacidad de las viejas iglesias para adecuarse a las grandes ciudades, a los nuevos núcleos industriales y a la nueva clase social, que resultaba tan extraña a su práctica y a su experiencia. La reacción de la comunidad cristiana y de sus responsables fue, a menudo, muy crítica: la ciudad es el lugar donde anida el mal, aniquila los valores de la cultura campesina, impide el trabajo pastoral. La emigración era considerada como fuga del propio ambiente, con la consecuente pérdida de los propios puntos de referencia y con la consiguiente pérdida de la práctica religiosa y de la fe. La industria se convertía, en este planteamiento, en una escuela de perdición [5] Los lugares de culto no bastaban, la experiencia de los párrocos rurales no servía para las nuevas condiciones propias de la industrialización y, en conclusión, las iglesias descuidaron a las nue-

[3] «Y ¿quién no ve, quién no comprende con meridiana claridad que una sociedad sustraída a las leyes de la religión y de la verdadera justicia no puede tener otro fin que el de reunir y acumular riquezas?»

[4] A. GOUGH, *Paris et Rome* (París 1996) 115-116.

[5] M. GUASCO, *Storia del clero* (Bari 1997) 56; G. CHOLVY-Y.-M. HILAIRE, *Histoire religieuse de la France contemporaine* (Toulouse 1985) 235-258.

vas comunidades y a las nuevas clases sociales, que tenían otra mentalidad y vivían en condiciones diversas de las tradicionales. Y las abandonaron casi completamente a la fe laica de los movimientos obreros, que a finales del siglo XIX las conquistaron del todo.

Es verdad que encontramos también en el mundo católico quienes defendieron la imposibilidad de modificar las estructuras, amparados en la inevitabilidad de las leyes económicas y la fatalidad de las miserias que acompañan a la humanidad a lo largo de la historia. Esta postura, que influyó en la imagen histórica más que todos los esfuerzos en favor de la justicia, estuvo motivada por la mentalidad aristocrática y conservadora de muchos católicos que favoreció el mantenimiento de prácticas socialmente discriminatorias, y que terminaron por reforzar la idea de que los pobres no tenían lugar en las iglesias; el miedo a limitar la libertad económica y de imponer una vuelta a la economía cerrada del Antiguo Régimen; el hábito de encontrarse en una sociedad organizada jerárquicamente, dentro de la cual las clases más humildes aguardan de sus dirigentes la satisfacción de sus exigencias; el efecto contraproducente producido por ciertos acontecimientos, como la revolución de 1848; el fantasma del socialismo, que determinó una enérgica reacción que vinculaba entre sí la defensa del orden, de la propiedad y de la fe; la importancia que en el mensaje cristiano tiene la cruz, el sufrimiento aceptado y la espera de una justicia ultraterrena.

Tenemos que recordar también la mentalidad restauracionista de la mayor parte de la jerarquía eclesiástica. Para los católicos conservadores, la revolución de 1848 constituyó la confirmación de sus sospechas y temores: un movimiento revolucionario que, por primera vez, se inició en armonía con la Iglesia y que, sin embargo, acabó con el asesinato del arzobispo de París.

Por otra parte, tenemos que ser conscientes de que el mundo católico reconoció desde el primer momento el valor social de la actividad caritativa. Los diversos estratos eclesiales no tenían poder político, pero desarrollaron una importante presencia social, a menudo centrada en la acción y entrega caritativa [6].

1. Inquietudes sociales intraeclesiásticas

La miseria existente, las condiciones de trabajo —a menudo inhumanas—, las formas de vida miserable presentes en los barrios

[6] L. TREZZI, «Carità privata, asistenza pubblica e "volontariato": cenni storici», en *Nuove frontiere del volontariato. Cultura della solidarietà e impegno individuale* (Milán 1989) 41-48.

obreros preocuparon fuertemente a los cristianos de los diversos países, que multiplicaron las iniciativas para paliar tales situaciones.

Lamennais en su tercera época, fuera ya de la Iglesia, condenó con energía los abusos del liberalismo económico, la explotación de los obreros y la preocupación por producir cada vez más sin cuidarse de un reparto equitativo de las riquezas producidas. En más de una ocasión asoció a la idea de progreso la elevación social de la clase obrera.

No debemos olvidar a los socialistas utópicos, quienes consideraban a Jesús como el primer socialista de la historia y su doctrina como un camino a seguir, y pretendieron un cristianismo bastante utópico en un socialismo todavía informe. El más conocido fue Buchez (1796-1865), belga de nacimiento, convertido al catolicismo en 1830, doctor en medicina, filósofo, historiador, político, economista y reformador social. Rechazó la lucha de clases, estuvo plenamente convencido del valor social del cristianismo e insistió en la necesidad de la restauración de las asociaciones obreras de producción, capaces de conseguir que los obreros llegasen a ser sus propios empresarios [7]. Buchez quería que la Iglesia participase de los triunfos de la Revolución francesa. Su principal preocupación consistió en la salvación de la sociedad y no en la salvación individual del alma; lo que le atraía del catolicismo era su valor social, pero no puede negarse la inspiración cristiana de su pensamiento, aunque al acentuar sobremanera la salvación social mutilara su último sentido. Cabet, por su parte, en su libro *Le vrai christianisme* (1846) hizo un llamamiento para que las Iglesias siguiesen el ejemplo de Jesucristo y practicasen el «comunismo» de los cristianos en sus primeros tiempos, al establecerse como Iglesia de los pobres [8].

Lamennais publicó en 1837 *Le livre du peuple,* en el que señaló dos fuerzas de futuro: el cristianismo y «este instinto general» de justicia y de solidaridad conservado como un tesoro en las clases obreras. «La Providencia no quiere, esta vez, que sea la Iglesia la que salve a los pueblos. Quiere, por el contrario, que sean los pueblos los que salven a la Iglesia» [9].

Lamennais vio que la verdadera solución del problema social pasaba en Europa no por nivelar las fortunas, cosa imposible y que no produciría más que una pobreza universal, sino por elevarlas todas simultáneamente. La burguesía, lejos de ser enemiga del pueblo, se-

[7] F. A. ISAMBERT, *Buchez ou l'âge théologique de la sociologie* (París 1967).

[8] G. D. COLE, *Historia del Pensamiento Socialista,* I (México 1964); M. CABET, *Inconséquences de M. de Lamennais ou Réfutation de Amschaspands et Darvands, Du passé et de l'avenir du peuple et de cinq articles de l'Almanach populaire* (París 1843).

[9] J. GADILLE, «Lamennais, instituteur de la démocratie», en *L'Actualité de Lamennais* (Estrasburgo 1981) 56.

gún Lamennais era su complemento. Atacó a los comunistas de Cabet y a sus partidarios los icarianos, que sostenían que toda propiedad era común. Decía que nada era más absurdo que esto «porque la propiedad es indispensable para la libertad humana y debe estar difundida y no concentrada. Lo que es propiedad de todos deja de ser por completo propiedad: la noción misma de propiedad implica posesión individual. Los hombres no pueden tener libertad sin propiedad, porque la propiedad es el medio para el ejercicio libre del trabajo y a la vez estímulo para el esfuerzo». Claro que extendía a todos este derecho.

Para Lamennais no existen remedios milagrosos: la verdadera solución está en una reforma espiritual, religiosa. Cree en el progreso y lo espera lo más rápidamente posible, pero considera que en primer lugar es necesaria una reforma moral: la ciencia sin la conciencia, dice, no es sino la ruina del alma [10].

Había que conseguir que el catolicismo no cediese a la tentación del poder, que no tomase una apariencia demasiado humana. El catolicismo encuentra su verdadera dimensión en la debilidad y en la pobreza. Catolicismo y pobreza son en Lamennais palabras sinónimas. El verdadero catolicismo no puede realizarse más que en una apertura generosa a la acción de Dios, que transfigura todo.

Para el catolicismo, la pobreza es siempre posible e incluso indispensable. Para Lamennais, la historia del catolicismo no es otra que la historia del amor. El verdadero sentido de la historia de la Iglesia debería identificarse siempre con los débiles, con los pobres, con los perseguidos. La cuestión de los pobres no es sólo una cuestión de dimensiones políticas o dimensiones económicas, es una cuestión de vida y muerte, en la que está embarcado el género humano y que está demandando en Europa una pronta solución.

Lamennais criticó la solución protestante que había defendido la postura capitalista: tendía a disminuir indefinidamente el precio del trabajo para aumentar la producción, la calidad de los productos y los beneficios de la producción. Lamennais creía que esta solución traía consigo el peligro de un posible levantamiento de los pobres contra los ricos.

Lamennais pidió ser enterrado en una fosa común para compartir la suerte de los desheredados de este mundo: «Yo quiero ser enterrado en medio de los pobres y como son enterrados los pobres», escribió en su testamento.

La revolución de 1848 se produjo en un momento en el que el catolicismo social estaba en vísperas de adquirir una cierta amplitud, al

[10] L. Le Guillou, *L'évolution de la pensée religiuse de Félicité Lamennais*, o.c., 395.

punto que se preguntaban si se llegaría a una síntesis con el socialismo. Porque el catolicismo social, en palabras del historiador Duroselle, «seguía el curso del socialismo y se relacionaba a menudo con él por su lado utópico, por sus visiones grandiosas y por un sentido imperfecto de las realidades sociales». Mucho más que los socialistas, los católicos sociales tenían la convicción de que el mundo estaba dirigido por influencias espirituales y, por consiguiente, que la mejora social de la humanidad debía estar precedida de una «conversión capaz de conseguir, a partir de los principios evangélicos, una acción económica y social capaz de enfrentarse a la pobreza producida por la revolución industrial» [11].

Pero fue en los medios llamados conservadores y legitimistas donde nacieron los primeros proyectos de medidas legislativas en favor de los trabajadores, promovidas a menudo por aristócratas como Armand de Melun (1807-1877), quien, convencido de que, si bien la caridad era capaz de aliviar la miseria individual, únicamente la intervención de los poderes públicos sería capaz de poner remedio a la miseria colectiva, propuso al Parlamento una serie de leyes sobre la tutela de los niños expósitos, la extinción de la mendicidad, la mejora de los Montes de Piedad y la reglamentación del trabajo de menores. Su preocupación y su entrega a estos temas le convirtió en el campeón de la previsión y de la legislación social, de la seguridad mutua, de la reeducación de los jóvenes delincuentes, de una política de la salud pública, de la limitación de las horas de trabajo para los menores y para las mujeres [12].

Este y otros muchos seglares católicos, en cuanto tales, plantearon desde el primer momento la urgencia de una legislación social que respondiera a las necesidades angustiosas del momento. No fueron casos aislados, sino que constituyeron grupos organizados, fundaron periódicos, procuraron influir y ser escuchados. Lacordaire, Maret, Ozanam, Charles de Coux (1787-1864) y tantos otros fueron exponentes conocidos de esta actitud.

Federico Ozanam (1813-1853), profesor en Lyon y en París, enseñó una economía política basada en su fe, y tomó parte en la fundación de las Conferencias de San Vicente de Paúl, cuyos miembros se comprometían a visitar con regularidad las casas de los pobres y ayudarles. Sus miembros, nobles y burgueses, al visitar a los pobres en sus domicilios, quedaban impresionados por la dureza de la miseria obrera y descubrían sus responsabilidades sociales. En 1853, año de su muerte, las Conferencias tenían en París dos mil cofrades que

[11] J. B. DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France, 1822-1870* (París 1951) 10.

[12] A. D'ANDIGNÉ, *Armand de Melun, un apôtre de la charité (1807-1877)* (París 1961).

asistían a quinientas familias. Inmediatamente se propagaron por los diversos países europeos. Ozanam no pretendió sustituir con la limosna la justicia social. Más bien se propuso fortalecer la fe de las personas pertenecientes a las clases abandonadas con la práctica del socorro desinteresado y fraterno. Entre sus obras encontramos casas de asilo, patronatos de aprendices, orfanatos, bibliotecas populares. En 1997 fue beatificado en París por Juan Pablo II.

Las Conferencias de San Vicente de Paúl suscitaron innumerables adhesiones y contribuyeron al nacimiento de una generación «audaz e innovadora» [13] de hombres de buenas obras, que contribuyeron a reconquistar a la burguesía, proporcionando un conocimiento concreto de la pobreza y sus consecuencias.

Pero estas voces no sólo no fueron escuchadas, sino que, con frecuencia, fueron acalladas por un sentimiento generalizado de terror, causado por la muerte del arzobispo de París y por la sensación indefinida de que los obreros constituían una fuerza no cristiana y revolucionaria considerable y amenazadora. La revolución hizo crecer en la burguesía el terror hacia el socialismo y desarrolló la toma de conciencia del papel eminente que podía desempeñar el catolicismo en cuanto fuerza de conservación social y principio de jerarquía. Nació así lo que podríamos denominar apologética de la utilidad social de la religión. Se trataba de hacer caer en la cuenta a los burgueses de que sólo la religión podía calmar los ánimos y embridar los impulsos revolucionarios. Naturalmente, este planteamiento podía acabar convenciendo a los «bien pensantes», pero convencía también a los obreros de la duplicidad de la Iglesia.

El miedo condujo a hacer de la religión un potente apoyo del conservadurismo social, y del clero, el garante del orden establecido. Escribía a este propósito el periódico conservador *Le Correspondant:* «Sin religión, las masas populares se convertirán pronto en hordas salvajes y en manadas de tigres animadas por un furor de desorganización y por un instinto de frenesí sanguinario [...] Destruir la fe es destruir el único freno moral que pueda contener a las sociedades en el orden, la subordinación y el deber [...] La religión es el soporte y como la clave de bóveda del orden social». Esta actitud, y, para muchos, convencimiento, constituyó el mayor peligro presentado a la Iglesia a lo largo del siglo XIX y una de las causas del alejamiento de buena parte de la clase trabajadora.

En Alemania, la figura más importante fue el barón Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877), ordenado sacerdote en edad madura y nombrado obispo de Maguncia, seis años después, a los

[13] Y. M. HILAIRE, *Une chretienté au XXe siècle? La diocèse d'Árras de 1840 à 1914* (Lille 1977) 209.

treinta y nueve años. En 1864 publicó *La cuestión obrera y el cristianismo.* La importancia del opúsculo no reside tanto en sus ideas como en el hecho de que un obispo reconociese la existencia del problema y lo estudiase con atención. Ketteler conocía bien el movimiento socialista y no adoptó por principio una actitud negativa. Elegido al Parlamento de Frankfurt, hizo ver a sus compatriotas que el problema esencial era el social y no tanto el constitucional [14].

En realidad, la evolución del pensamiento social de Ketteler resulta muy significativa, ya que refleja el camino recorrido por otros muchos en la misma época. Al principio de su ministerio sacerdotal, Ketteler suponía que la miseria social era sobre todo un problema de reforma moral, y pretendía encontrar su remedio en la práctica de la caridad. Su experiencia personal le hizo ver muy pronto que la reforma interior no era suficiente y se hacía necesario añadir la reforma de las instituciones. Para conseguir esto trazó un atrevido programa de política social: quiso organizar cooperativas de producción, en las cuales los obreros tendrían su parte en la propiedad, en la administración y en los beneficios. Hizo una llamada a la caridad con el fin de reunir los capitales necesarios para la fundación de las cooperativas, pero su petición no consiguió el resultado esperado.

Pidió una y otra vez la reducción de las horas laborables, el aumento del salario y la prohibición del trabajo de madres y niños. «El medio principal de las Trade Unions contra el capital y los grandes industriales han sido las huelgas. Se ha afirmado a menudo que las huelgas turban las industrias, provocan más mal que bien. En conjunto, esto no es verdad. Como han demostrado los especialistas, las huelgas han aumentado notablemente los salarios». Hay que tener en cuenta cuándo se hizo esta afirmación y lo que suponía que esto lo dijese un obispo. Exigió al Estado leyes de protección laboral capaces de ofrecer al obrero condiciones de trabajo dignas. La Conferencia Episcopal alemana, animada por él, se comprometió en el tema con un programa pastoral exigente (1869).

Otro nombre digno de tenerse en cuenta es el de Franz Hitze (1851-1921), sacerdote, catedrático de doctrina social cristiana en la Facultad de Teología católica de Münster (1893), la primera cátedra de esta materia en Alemania. Fomentó la fundación de asociaciones católicas de obreros, del *Volksverein* (1890), con el apoyo de L. Windhthorst (1812-1891), la más importante personalidad del catolicismo político, de Cáritas (1897). Fue hasta su muerte el asesor laboral del Zentrum [15]. Los católicos alemanes consiguieron un aso-

[14] L. LENHART, *Bischof Ketteler,* 2 vols. (Colonia 1966-1967); A. M. BIRKE, *Bischof Ketteler und der deutsche Liberalismus* (Maguncia 1971).

[15] F. MÜLLER, *Franz Hitze und sein werk* (Hamburgo 1928); E. RITTER, *Il movimento cattolico-sociale in Germania nel XIX secolo e il volksverein* (Roma 1967) 87-94.

ciacionismo de masas ejemplar, capaz de conseguir una presencia notable en el Estado y en la sociedad y con una capacidad de formación sistemática política y social notable.

A finales de siglo tuvieron un éxito sorprendente los sindicatos cristianos, de católicos y protestantes, a pesar de que en Berlín se afianzaron los sindicatos confesionales católicos que contaron con el apoyo de Roma. No faltaron las controversias y los ataques mutuos. No cabe duda de que en el fondo estaba en cuestión la tendencia más abierta del catolicismo social y especialmente la madurez y la autonomía de la clase obrera. En 1912, los confesionales contaban unos 10.000 miembros, mientras que los sindicatos cristianos tenían 350.000 inscritos. Pío X en su circular *Singulari quadam* (24 de septiembre de 1912) subrayaba que la mejor forma de organización obrera era la confesional, pero permitía explícitamente los sindicatos interconfesionales [16].

En Francia, alrededor de La Tour du Pin (1834-1924), pensador y teórico, y de Albert de Mun, diputado desde 1876, se reunió un grupo de personas que defendió las ideas del movimiento social católico y la promulgación de una legislación social. Ambos crearon la «Obra de los Círculos», especie de confraternidad y corporación [17]. Armand de Melun, desde 1839, se dedicó a promover la cultura de los obreros y diversas obras asistenciales, primero por medio de asociaciones privadas y desde 1878 de forma más institucionalizada. En el Parlamento, Melun se convirtió en el campeón de la previsión, de la lucha contra el barraquismo, de la seguridad mutua, de la reeducación de los jóvenes delincuentes, de una política de la salud pública y de la limitación de las horas de trabajo de los menores y de las mujeres. La experiencia personal le convenció de que para solucionar la miseria colectiva era necesaria la intervención de los poderes públicos. Sobresale la figura de A. Chevrier (1826-1879), fundador de los sacerdotes del Prado, instituto de gran sensibilidad social, anticipadores de los futuros sacerdotes obreros. Para Chevrier, la industrialización ha favorecido la descristianización de los obreros, y si la Iglesia quiere recristianizarlos debe presentarse en las mismas condiciones en las que viven ellos. Sólo así su mensaje será creíble, sólo así podrán participar en la formación de una sociedad verdaderamente cristiana [18].

[16] E. ISERLOH, «Il movimento sociale cattolico in Germania dal 1870 al 1914», en ETTORE PASSERIN D'ENTREVES, *Il cattolicesimo politico-sociale in Italia e Germania dal 1870 al 1914* (Bolonia 1977) 62-71.

[17] PH. LEVILLAIN, *Albert de Mun, Catholicisme français et catholicisme romain du Syllabus au Ralliément* (Roma 1983); R. TALMY, *Aux sources du catholicisme social. L'école de la Tour du Pin et l'encyclique Rerum Novarum* (París 1963).

[18] P. BERTHELON, *Le message du père Chevrier* (Le Puy-Lyon 1960); J. F. SIX, *Un prêtre, Antoine Chevrier* (París 1965) 238-301.

Los sacerdotes demócratas, el movimiento demócrata-cristiano y, algo más tarde, el movimiento «Le Sillon» de Marc Sangnier [19] favorecieron numerosas iniciativas e instituciones sociales, algunas de las cuales, importantes y duraderas. Hacia 1900 se trabajaba seriamente sobre el contenido y las exigencias del catolicismo social. En 1903, los jesuitas fundaron en Lille «Action populaire», institución que logró un prolongado impacto [20].

En Italia, donde la industria se desarrolló más tarde que en el centro de Europa, la miseria del proletariado fue menos cruel, pero continuó siendo grave la condición de los obreros agrícolas. Entre los primeros iniciadores del movimiento social católico encontramos a los colaboradores de *La Civiltà Cattolica.* En el norte surgieron importantes centros de formación profesional de jóvenes sin posibilidades de estudio que lograron, gracias a ellos, una formación personal integral y un trabajo dignamente remunerado. San Juan Bosco [21], Leonardo Murialdo [22], José Cafasso [23], José Cottolengo [24] o Ludovico Pavoni [25] constituyen nombres necesarios en una historia social de la época. El Oratorio se convirtió en lugar de inculturación de tantos jóvenes que habían emigrado del campo a la ciudad, de una sociedad rural a una que comenzaba a ser industrial y terminaría siendo moderna [26]. No se redujeron estas acciones a la formación, sino que multiplicaron las cajas de beneficencia, los dormitorios públicos, las cocinas económicas, las organizaciones sanitarias [27]. La Opera dei Congressi a partir de 1874 constituyó una compleja organización que amalgamó las iniciativas más importantes del catolicismo social italiano [28].

Como en otros países, también en Italia se pasó de un planteamiento muy paternalista a uno corporativista, para desembocar en el sindicalismo cristiano. Una serie de sociólogos y sacerdotes sobresa-

[19] J. Caron, *Le Sillon et la démocratie chrétienne* (París 1966).

[20] P. Droulers, *Politique sociale et christianisme. Le Père Desbuquois et l'Action populaire, 1903-1918,* 2 vols. (París 1969 y 1981).

[21] J. M. Prellezo, «Don Bosco y las escuelas profesionales. Aproximación histórica (1870-1887)», en Id., *Don Bosco en la historia,* o.c., 333-356; P. Stella, *Don Bosco nella storia economica e sociale (1815-1870)* (Roma 1980).

[22] A. Catellani, *Il beato Leonardo Murialdo* (Roma 1966).

[23] U. Rocco, *Morale e pastorale alla luce di San Giuseppe Cafasso* (Padua 1961).

[24] L. Piano, *San Giuseppe Benedetto Cottolengo* (Turín 1996).

[25] E. Palazzini, *La figura, lo spirito, l'opera di Ludovico Pavoni* (Milán 1993).

[26] P. Bairati, «Cultura salesiana e società industriale», en *Don Bosco nella storia della cultura popolare,* a cura di F. Traniello (Turín 1987) 338.

[27] A. Gambassin, «Italia», en S. H. Scholl (ed.), *Historia del movimiento obrero cristiano* (Barcelona 1964) 383-462.

[28] A. Gambassin, *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi (1874-1904)* (Roma 1958).

lieron sobre todo en el norte de la península en la defensa de los derechos de los obreros. Entre ellos, el profesor Toniolo fue el más eminente. Hablaron y escribieron sobre el salario justo, las asociaciones obreras, la intervención del Estado, los derechos de los obreros.

La divergencia y el enfrentamiento entre los intransigentes y los cristiano-sociales fue constante. Los primeros fomentaron las cooperativas y las cajas rurales de ahorro, mientras que los segundos se centraron más en la organización de sindicatos y de los círculos de la Democracia Cristiana.

Los sindicatos católicos eran confesionales, tenían como objetivo la mejora de las condiciones económicas, intelectuales y morales de los obreros, pero excluían explícitamente la lucha de clases. En 1910 existían 374 organizaciones católicas con 104.614 inscritos, de los cuales 67.466 en la industria, y 37.148 en la agricultura.

En la Iglesia italiana el tema social sufrió más que en cualquier otra Iglesia los embates del integrismo y de la represión antimodernista.

En Austria, las ideas sociales fueron propugnadas por el barón Karl von Vogelsang (1818-1890), quien ejerció un fuerte influjo también sobre alemanes y franceses. Convertido al catolicismo a los treinta y dos años, periodista, se alineó en posiciones de izquierda y defendió los derechos de los obreros. Fue un ferviente defensor de las corporaciones concebidas al estilo de las artesanales, aunque modernizadas con el fin de que pudiesen competir con la industria, de forma que esta escuela austriaca se inclinó claramente hacia un corporativismo impuesto por el Estado, capaz de remediar el individualismo liberal, llegando a defender la abolición del proletariado gracias al acceso a la propiedad y a la asociación entre el trabajo y el capital [29].

En 1863 se creaba en Leipzig la Asociación General Alemana de Trabajadores sobre una base centralizada y autoritaria. En 1869 se formó el partido socialdemócrata, fusión de las dos asociaciones obreras existentes. Los católicos quisieron seguir este ejemplo y fusionar todos los grupos existentes en un partido socialcristiano, pero, antes de lograrlo, en 1871 apareció el partido Zentrum, que, de hecho, ocupó el terreno. El programa del nuevo partido, que afirmaba el carácter autónomo del movimiento obrero con relación a la burguesía, la necesidad de conquistar combativamente el sufragio universal, la creación con la ayuda del Estado de cooperativas de producción, provocó un vivísimo interés en amplios medios, en particular en el seno de la Iglesia católica y en el de los conservadores protestantes [30].

[29] J. C. Allmayer-Beck, *Vogelsang, von Feudalismus zur volksbewegung* (Viena 1952).

[30] S. H. Sholl, *150 anni di movimento operaio cattolico nell'Europa centro-occidentale* (Padua 1962) 67-71.

Leo Harmel, en Bélgica, constituye en este capítulo uno de los pioneros más representativos e interesantes. Promovió círculos de estudios sociales, compuestos sólo por obreros, con una finalidad fundamentalmente formativa. Estos círculos tenían un carácter antisocialista muy acentuado, fruto en parte del sectarismo anticristiano de los socialistas. Tuvo incluso la idea de crear un partido obrero cristiano, pero los tiempos no estaban maduros para ello. Cuando años más tarde, en el origen del Partido Popular Italiano, se pensó en un partido esencialmente obrero, como era el socialista, se descartó la idea porque no parecía posible crear bajo la inspiración democristiana un partido de clase.

En realidad, la mayoría de los estudiosos prefería las asociaciones mixtas, compuestas por patronos y obreros, y no pocos teorizaban sobre el corporativismo como el camino más idóneo para la realización del cristianismo social.

En Bélgica, E. Ducpétiaux [31] publicó en 1844 una serie de encuestas sobre la miseria obrera con el título «el pauperismo en Bélgica», y el holandés convertido al catolicismo A. Bartels fundó *El Debate social,* uno de los primeros semanarios socialistas belgas. Ducpétiaux era católico liberal convencido, fue dirigente, animador y organizador de los congresos de Malinas (1863, 1864 y 1867), en los que se abordó en profundidad el problema obrero. Leo Harmel fue también el inspirador de los Congresos Obreros y defendió hasta el final que los sindicatos obreros eran los únicos viables. No cabe duda de que fue uno de los laicos católicos con ideas más claras sobre la cuestión social. En su fábrica textil adaptó progresivamente sus ideas sociales a las necesidades del momento. Desde 1860 fundó el subsidio familiar, las cajas de ahorro y las pensiones de vejez. Estableció igualmente consejos de empresa, con competencia social y disciplinaria. Toda su obra social estaba basada en este principio: «Todo para el obrero; nada sin el obrero» [32]. En realidad, en Bélgica, la situación era distinta a otros países, ya que los católicos estuvieron en el poder de 1884 a 1914, por lo que no sólo el anticlericalismo no fue tan fuerte como en otros países, sino que los católicos tuvieron más posibilidades de acción.

En 1926 se aprueba oficialmente la JOC de Joseph Cardijn (1882-1967), que busca la formación intelectual, moral, profesional, social y política de los jóvenes obreros cristianos. Se trató de un puente entre el movimiento obrero y la Acción Católica [33].

[31] E. Rubbens, *Edouard Ducpétiaux, 1804-1868* (Bruselas 1934).

[32] P. Trimouille, *Léon Harmel et l'Usine chrétienne du Val-des-Bois, 1840-1914* (Lyon 1974).

[33] M. Fievez, *Cardjin* (Bruselas 1969); J. Castaño, *La JOC en España (1946-1970)* (Salamanca 1978); J. P. Gonvers, *Qui sont-ils?* (Lausana 1970).

Los congresos de las obras sociales de Lieja de 1886, 1887 y 1890 no sólo desembocaron en un activo movimiento social católico, sino que elaboraron programas y proyectos sociales que fueron seguidos en Europa [34]. Las ideas de la llamada Escuela de Lieja influyeron en la redacción de la *Rerum novarum.* El dominico Georges Rutten (1875-1952) será el alma de unos activos y reivindicativos sindicatos cristianos y libres. Desde 1908 organiza las Semanas Sociales [35]. En Suiza Mons. Mermillod organizó en 1885 importantes encuentros sociales internacionales llamados Unión de Friburgo. En el material de estos trabajos se inspirarán algunos de los documentos de León XIII.

En España han sobresalido también seglares y sacerdotes que se distinguieron por su dedicación a estos temas. Nombres como Vicent, pionero en tantos sentidos de la inquietud social y fundador de los círculos de obreros [36], Nevares, Comillas, Gafo, Arboleya y tantos otros son conocidos y, sin duda, beneméritos. Ellos escribieron sobre las cuestiones candentes, dieron conferencias, crearon círculos obreros, cajas de ahorro y cajas de crédito, cooperativas de consumo y producción, sociedades de socorros mutuos, y organizaron sindicatos agrícolas y profesionales que, con mayor o menor éxito, intentaron encuadrar a los obreros y ayudarles en sus dificultades [37].

Un autor interesante, aunque en este tema menos conocido, fue sin duda Jaime Balmes. Él no empleó el término «cuestión social», sino el de organización del trabajo, y por tal entiende la reforma de las relaciones y de los intereses de las distintas clases sociales, ya que, según él, la existencia de tal problema hace que la sociedad no sea lo que tendría que ser. Dice que es necesario modificar en favor de la clase más pobre las relaciones entre patronos y obreros, porque de lo contrario se crearía un peligro para la sociedad.

Balmes constata el contraste existente entre los ricos, que viven en medio del lujo, y los pobres, que viven en la miseria, y llega a afirmar que con el proceso de industrialización y con el nacimiento del proletariado los obreros han sustituido a la antigua clase de los esclavos, y termina comparando la nueva era de la industrialización con el feudalismo. Centra las causas de la cuestión social en la des-

[34] P. Joye-R. Lewin, *L'Église et le mouvement ouvrier en Belgique* (Bruselas 1967) 89-105.

[35] G. C. Rutten, *La doctrina social de la Iglesia según las encíclicas «Rerum novarum» y «Quadragesimo anno»* (París 1932).

[36] R. Sanz de Diego, «El P. Vicent. 25 años de catolicismo social en España (1886-1912)»: *Hispania Sacra* 33 (1981) 323-372; J. A. Gallego, «Los círculos de obreros (1864-1887)»: ibid., 29 (1976) 259-310.

[37] A. M. Pazos (coord.), *Un siglo de catolicismo social en Europa. 1891-1991* (Pamplona 1993); J. A. Gallego, *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España* (Madrid 1984).

cristianización de la sociedad, en el materialismo de las ideas dominantes, la producción excesiva sin organización en la distribución, en el uso de las máquinas y en el socialismo.

El derecho de propiedad privada es inviolable y uno de los fundamentos de la existencia de la sociedad, pero Balmes reconoce que tiene unos límites precisos y que debe estar al servicio del bien común. Llega a admitir que el Estado puede intervenir para regular la propiedad privada dentro de los límites exigidos por el bien común, que en todo momento debe ser defendido y promovido por el Estado.

Los remedios de orden natural son: asegurar el trabajo al obrero y fomentar la agricultura, reorganizar los antiguos gremios, instituir cajas de ahorro, crear tribunales de conciliación y proporcionar un salario con el que se pueda alimentar al jornalero y a su familia. Sin embargo, el salario, para Balmes, no está fundado en la obligación de justicia, sino en la caridad.

Es decir, Balmes no fue revolucionario ni excesivamente original, pero ciertamente hubiera resultado muy positivo si sus consejos hubieran sido seguidos por los españoles de su tiempo. También Concepción Arenal dedicó su acción y sus escritos a luchar contra la injusticia y la miseria social, y Rafael Rodríguez Cepeda colaboró en la introducción en España de las tesis de la Unión de Friburgo.

S. Aznar fundó en 1910 la revista *Renovación Social,* el jesuita G. Palau fundó en Barcelona en 1906 *Acción Social Popular,* los dominicos Gerard y Gafo, el jesuita Nevares y Arboleya [38] favorecieron multitud de iniciativas sociales que hicieron presente en pueblos y ciudades de la península la creatividad y la generosidad de particulares e instituciones.

Poco estudiada, pero digna de interés, la preocupación social de no pocos obispos a lo largo del siglo XX [39]. En el Concilio Vaticano II destacó Mons. Pildain por su defensa de una Iglesia más pobre y más cercana a los pobres [40].

2. La *Rerum novarum,* Iglesia y socialismo

León XIII mantuvo una nueva actitud ante los problemas políticos y sociales de su época. Buen diplomático, de carácter autoritario, fue consciente de la trascendencia del problema obrero, aunque

[38] D. Benavides, *El fracaso del catolicismo social español* (Barcelona 1973).

[39] J. Angulo, *Documentos socio-políticos de obispos españoles (1968-1972)* (Madrid 1972).

[40] S. Díaz, «El magisterio social del episcopado de Mons. Pildain y Zapiain»: *Almogaren* 1 (1988) 73-110.

constatamos una clara evolución en su pensamiento. En su primera encíclica «social», *Quod apostolici muneris*, de 28 de diciembre de 1878, repetía la doctrina tradicional en el tema de la propiedad y en el del régimen social, insistiendo en la condenación del socialismo, al que continuaba relacionando ideológicamente con el racionalismo liberal. En esta encíclica auguraba una vuelta a las antiguas corporaciones, únicas capaces de restablecer el orden social tan desequilibrado en aquel tiempo.

Los papas que se sucedieron desde 1789 fueron señalando los aspectos peligrosos de los movimientos obreros: su atención se centró sobre ellos en la medida en que podían constituir una extensión peligrosa del liberalismo. Nos lo confirma el *Syllabus,* al negar cualquier derecho a la soberanía popular, provocando conflictos y malentendidos en relación con lo que se llamó democracia social cristiana y democracia política cristiana. Sólo la actitud más posibilista y conciliadora de León XIII fue cambiando esta actitud.

León XIII encuentra la verdadera solución de los problemas sociales en la práctica de las virtudes cristianas tradicionales. Sus intervenciones sociales fueron guiadas por impulsos que provenían de los países más industrializados, como Inglaterra y Estados Unidos. El cardenal Manning había tenido algunas tomas de postura espectaculares en Inglaterra, y sus sugerencias eran, si no socialistas, de lo que algunos le acusaban, sí ciertamente favorables a los obreros. Se puede decir que Manning fue uno de los inspiradores de la *Rerum novarum* [41], pero no podemos olvidar los influjos de Mons. Mermillod (Suiza), de Ketteler y del partido Zentrum (Alemania), de la Escuela de Lieja y de la Unión de Friburgo.

Pero fue la experiencia americana, conocida con el nombre de Knights of Labor, la que determinó uno de los grandes cambios de la acción social de la Iglesia, al menos en su actitud hacia los movimientos obreros. En 1888, el papa, después de algunas dudas, admitió, gracias a la influencia del cardenal Gibbons, la legitimidad de esta asociación obrera especializada, exigiendo sólo que desaparecieran de sus estatutos las palabras que reproducían la terminología socialista y comunista.

De todas maneras, no todos tenían la misma sensibilidad social. No olvidemos que, a menudo, las intervenciones de los obispos, fundamentalmente cartas pastorales, insistían en la condena del liberalismo y de las nuevas corrientes que tratan de dar una respuesta al problema social. Exhortaban a la resignación, a la paciencia, a la aceptación de la pobreza, a la necesidad de reconocer un valor reli-

[41] V. McClelland, *Manning* (Nueva York 1962) 159; R. Gray, *Cardinal Manning* (Londres 1985) 318-319.

gioso en la misma pobreza y a la práctica de la caridad como medio exclusivo de solucionar el problema. Incluso algunos llegarán a protestar por la lucha emprendida en favor de la desaparición de la distinción entre ricos y pobres, ya que de este modo se ponen trabas a la acción caritativa de la Iglesia por medio de la limosna.

Podemos decir que la *Rerum novarum* fue el primer documento del magisterio eclesiástico que trató de estudiar seriamente el problema social ocasionado por la industrialización. En la encíclica, al mismo tiempo que se condena el liberalismo y el socialismo, se reconoce el derecho natural a la propiedad y se subrayaba su valor social; se atribuía al Estado el papel de promotor del bien común, de la prosperidad pública y de la privada, con lo que se supera el absolutismo social del Estado liberal, se reconoce al obrero el derecho a un salario justo, se condena la lucha de clases y se acepta el derecho del obrero a asociarse para la defensa de sus intereses, incluso en asociaciones compuestas exclusivamente por obreros [42].

La *Rerum novarum* fue un documento con un carácter esencialmente antisocialista, y esta característica impidió un diálogo y una mayor aceptación en ambientes no católicos; pero hay que añadir que la encíclica pone en entredicho la mentalidad liberal en su conjunto desde la misma introducción, cuando se denuncia la situación infrahumana de las clases trabajadoras como consecuencia de la sed insaciable de lucro entre los capitalistas.

La encíclica apareció cuarenta y cuatro años más tarde que el *Manifiesto* de Marx, y tuvo aparentemente poca importancia en el movimiento de emancipación de los obreros. Recurre, a menudo, a argumentaciones abstractas, sin analizar la situación real creada por el capitalismo, y no presenta un análisis estructural de las causas de la miseria de la clase obrera, deploradas, por otra parte, en la encíclica, exaltándose más los remedios morales que las reformas estructurales [43]. Esta abstracción puede ser debida en parte a los puntos de vista contradictorios existentes dentro del catolicismo, puestos de manifiesto en los congresos internacionales de Lieja.

A pesar de sus limitaciones, el documento resultó muy importante en la vida de la Iglesia. Abandonando las utopías de los católicos sociales, se colocaba con realismo en un terreno análogo al del socialismo reformista, y buscaba la elevación de la clase obrera en el cuadro de las instituciones existentes, sin rechazar el sindicalismo

[42] B. Cortina, *El proceso de formación de las ideas sobre las relaciones capital-trabajo en la encíclica «Rerum Novarum»* (Roma 1995); G. Antonazzi-G. de Rosa, *L'enciclica «Rerum Novarum» e il suo tempo* (Roma 1997); M. Arboleya Martínez, *La carta magna de la justicia social* (Barcelona 1931).

[43] E. Gringiani, *Utopia o fallimento della dottrina sociale della Chiesa* (Mantua 1996) 63-68.

obrero. Por otra parte, por primera vez, los derechos de los obreros y la injusticia del sistema liberal fueron proclamados solemnemente por la más alta autoridad moral existente. Este reconocimiento quitaba el carácter revolucionario que el movimiento obrero presentaba a los ojos de la mayoría del mundo burgués. Los católicos más conservadores escuchaban también que las aspiraciones de los obreros a una situación más justa eran legítimas y que algunos de los medios empleados para conseguirla, a pesar de la valoración pesimista de la huelga, eran aceptados, por lo que se trascendía de golpe un modo generalizado de juzgar la situación desde el exclusivo ángulo de la caridad y beneficencia.

Tras esta encíclica, nació en Francia, Bélgica e Italia un movimiento que se denominó demócrata-cristiano, que unió las aspiraciones apostólicas, la voluntad de reformas sociales y una preocupación política no siempre clara, pero, en cualquier caso, favorable a la democracia [44].

3. **Doctrina Social** [45]

En la historia de la Iglesia, este documento constituye un punto de referencia determinante. Nada ha sido igual desde su publicación a causa de la nueva sensibilidad que fue desarrollándose en los medios católicos. Multitud de sacerdotes en todos los países se dedicaron con entusiasmo a la pastoral social directa y multiplicaron las obras sociales [46].

Desde entonces, el magisterio pontificio ha ofrecido algunos documentos importantes sobre el mismo tema, a menudo al hilo de los aniversarios de la *Rerum novarum,* marcando la evolución de las preocupaciones sociales eclesiales y señalando, al mismo tiempo, la forma deseada de presencia de la Iglesia en la sociedad. Pío XI escribió en 1931 la *Quadragesimo anno;* Pío XII, en 1941, ofreció un mensaje conmemorativo; Juan XXIII es el autor de la *Mater et Magistra* (1961); Pablo VI, de la *Octogesima adveniens* (1971), y Juan Pablo II, de la *Centesimus annus.*

En 1931, las oposiciones en el seno del catolicismo a una visión social más amplia se debían a diversas causas: unos estaban impreg-

[44] J.-M. MAYEUR, *Catholicisme social et démocratie chrétienne* (París 1986) 133-137.

[45] «Doctrina Social»: *Teología y Catequesis* 31-32 (1989) n.º monográfico; A. A. CUADRÓN (ed.), *Manual de Doctrina Social de la Iglesia* (Madrid 1993).

[46] La recepción de la encíclica varió según los países, pero en todos resultó importante. Cf. F. MONTERO, *El primer catolicismo social y la «Rerum novarum» en España (1892-1902)* (Madrid 1980).

nados de liberalismo económico, otros sentían nostalgia de la sociedad precapitalista, algunos se limitaban a un paternalismo benéfico, otros bloquearon las reformas para salvaguardar la unidad del catolicismo y muchos se habían empeñado en el camino sin salida de los sindicatos mixtos.

La *Quadragesimo anno* no es únicamente una prolongación en la nueva situación de la doctrina y de las normas de la *Rerum novarum;* no tiene como único objeto la condición obrera, sino también el orden social y económico en su conjunto, cuya regla suprema es la justicia social. Pío XI, con esta expresión, desarrolla ampliamente las posiciones de la teología clásica sobre la radicalidad del hecho social en toda sociedad constituida: la sociedad, la ciudad, se construye mediante la búsqueda y la realización del «bien común». No se trata únicamente de regular las relaciones entre los ciudadanos entre sí (justicia conmutativa) ni las relaciones de la sociedad con los ciudadanos (justicia distributiva). La justicia social es de otro tipo: sociedad y ciudad son realidades orgánicas cuyo conjunto es de otro orden distinto a la suma de sus miembros; en esto reside el bien común, indiviso y trascendente, irreductible a la suma de los bienes privados de los individuos: «es más divino», escribe Santo Tomás.

Es decir, Pío XI, como promotor de la «justicia social» y del «bien común», hizo prevalecer el destino colectivo de los bienes de la tierra sobre la apropiación individual. Esta actitud iba acompañada de un tajante rechazo del socialismo. Pío XI cree que las mejores soluciones del socialismo permanecen impregnadas de una ideología totalmente inaceptable para los cristianos. Habrá que esperar a Juan XXIII y a sus encíclicas *Mater et Magistra* y *Pacem in terris* (1963) para que esta actitud aparezca superada. Este papa será el primero en indicar la socialización como un beneficio y como una feliz ocasión para el Evangelio.

Pío XII, por su parte, con gran rigor y coherencia, fundamenta la enseñanza de la Iglesia en materia social en las exigencias del bien común y del derecho natural y sobre la dignidad de la persona humana. Esta preocupación le llevará a desconfiar del estatalismo y a defender el principio de subsidiariedad.

El Concilio Vaticano II, en la constitución *Gaudium et spes,* retomó la expresión «signo de los tiempos» e indicó en el discernimiento de estos signos la acción típica del cristiano empeñado en la construcción del mundo. Con la teología del pueblo de Dios, introducida en el capítulo segundo de la *Lumen gentium,* se abrió la posibilidad y la urgencia de superar la fase previa de la doctrina social cristiana para plantear una reflexión sobre la relación entre historia de la salvación e historia humana, abandonando las tentaciones competitivas con respecto a las sociedades civiles. Los grandes desafíos que tiene

que afrontar la Doctrina Social de la Iglesia a partir del Vaticano II son los que proceden del pluralismo reinante en la sociedad moderna y de la pobreza creciente de grandes masas de la humanidad.

Pablo VI en la *Populorum progressio* (1967) propone el ideal de un desarrollo integral y no meramente económico. Esta encíclica supuso un fuerte aldabonazo a las conciencias de los ciudadanos de los países industrializados para que tuviesen en cuenta la situación de los países subdesarrollados. La *Octogesima adveniens* (1971) da la vuelta al método utilizado hasta entonces: ya no se trata de una «doctrina social» enseñada en vista a una aplicación a situaciones en cambio, sino que estas mismas situaciones se convierten en el «lugar» teológico de un discernimiento guiado por la lectura evangélica de los signos de los tiempos. Ya no se trata de un método deductivo, sino inductivo.

La historia de la cuestión social se convierte, una vez más, en la reflexión sobre la sensibilidad de la jerarquía y del pueblo cristiano con respecto a un tema concreto, reflexión sobre la situación de la sociedad civil y reflexión sobre la capacidad de diálogo y de influjo mutuo entre estas dos realidades: el mundo y la Iglesia.

Juan Pablo II ha dedicado tres importantes encíclicas al tema social: *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) y *Centesimus annus* (1992). En la primera condenó tanto el sistema socialista como el capitalista. Rechaza ambas ideologías porque consideran al hombre con ojos diversos e igualmente antitéticos, a pesar de que una niegue y la otra afirme el valor ético de la libertad. Insiste en la exigencia de la justicia social y alaba la presencia de los nuevos movimientos de solidaridad de los trabajadores y de solidaridad con los trabajadores. La Iglesia no propone un sistema económico, ni tiene propuestas técnicas, pero ha elaborado una Doctrina Social inspirada en el Evangelio, que habla del destino final del ser humano y de su incidencia en la vida de este mundo.

El desarrollo de los documentos pontificios señala la evolución de la sensibilidad social de los católicos, muy marcada por el influjo de la Democracia Cristiana, por el auge e implantación del socialismo y del comunismo, por la presencia activa y generosa de la JOC y de la HOAC y por la creciente importancia del fenómeno latinoamericano.

CAPÍTULO XI

UN PROLONGADO PAPA DE TRANSICIÓN. LEÓN XIII (1878-1903)

BIBLIOGRAFÍA

Acta Leonis XIII (1878-1903), 23 vols. (Roma 1881-1905); ANTONAZZI, G., *L'enciclica «Rerum novarum». Testo autentico e redazioni preparatorie dei documenti originali* (Roma 1957); HAYWARD, F., *Léon XIII* (París 1937); MOURRET, F., *Les directives politiques, intellectuelles et sociales de Léon XIII* (París 1920); POULAT, E., *Église contre bourgeoisie* (Tournai-París 1977); ROBLES, C., «La *Cum multa* de León XIII y el movimiento católico en España (1882-1884)»: *Hispania Sacra* 39 (1987) 297-348; ROSSINI, G. (dir.), *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII* (Roma 1961).

A la muerte de Pío IX se produjo una situación inédita e inquietante. Por primera vez en muchos siglos se convocaba y se celebraba un cónclave en una Roma que formaba parte de un Estado que no dependía de la Iglesia. En un primer momento se temió que el anticlericalismo reinante presionara en un sentido u otro o provocara dificultades desagradables, pero el gobierno italiano se comprometió a salvaguardar la independencia y tranquilidad de la elección.

Por otra parte, el Consejo de Estado italiano anunció que la «Ley de las Garantías» era una ley constitucional y orgánica, en tanto que reglamentaba el derecho público eclesiástico del Estado. Es decir, iba más allá de la persona de Pío IX, y, por consiguiente, se mantenía en vigor también con su sucesor.

De todas maneras, durante los primeros días, algunos cardenales dudaron sobre el lugar del cónclave y no pocos se inclinaron por celebrarlo fuera de Italia [1]; pero, en realidad, todos los países deseaban que se celebrase en Roma, fundamentalmente por motivos egoístas, aunque también porque eran partidarios de solucionar cuanto antes el problema existente y eran conscientes de que un pontífice elegido fuera de su sede complicaría la situación. Además, todos deseaban un papa moderno, un papa con el que los Estados pudieran dialogar, capaz de superar el talante defensivo y la actitud de condena que había caracterizado a la Iglesia a lo largo del siglo y de manera especial durante el pontificado anterior.

[1] Cinco de ellos propusieron que el cónclave se celebrase en España. C. SNIDER, *I tempi di Pio X* (Vicenza 1982) 10.

El cónclave congregó a sesenta de los sesenta y cuatro cardenales existentes, de los cuales veinticinco eran extranjeros. Joaquín Pecci fue elegido al tercer escrutinio con cuarenta y cuatro votos, y tomó el nombre de León en recuerdo de León XII, su protector [2]. Impartió la bendición *urbi et orbi* desde la logia interior de la basílica y fue coronado en la capilla Sixtina y no en la basílica de San Pedro, como era tradicional, dando así a entender las especiales condiciones en las que se encontraba el pontificado. Probablemente, dada su elevada edad y su delicado estado de salud, fue elegido como un «papa de transición» por los cardenales más favorables al diálogo con los políticos, los gobiernos y la sociedad contemporánea. Sin embargo, esta «transición» duró veinticinco años, ningún cardenal elector le sobrevivió, y hoy consideramos este pontificado como uno de los más importantes del siglo.

1. **León XIII (1878-1903)**

Para León XIII el porvenir de la Iglesia no se encontraba ligado a los tronos tambaleantes, a los regímenes desplazados ni a las querellas dinásticas. Tampoco pensaba apoyarse en los regímenes inciertos que les habían sustituido, sino en el pueblo soberano, tal como lo proclamaban todas las constituciones vigentes. Si el régimen democrático concedía la palabra y el voto al pueblo, la Iglesia debía sacar las consecuencias de que buena parte o la mayoría de este pueblo era católica. Por lo tanto, ya no necesitaba tanto el apoyo de los gobiernos cuanto el respaldo de este pueblo creyente. El nuevo papa estaba dispuesto a utilizar todos los medios que la nueva situación le ofrecía para estar presente en todos los ámbitos e instó a los católicos a participar en la vida pública aun cuando las constituciones de su país no siempre concordaran con el ideal cristiano.

Se esforzó por conseguir que los Estados cristianos constituyeran una manifestación pública de la civilización cristiana, reestructurándolos como una liga de naciones unidas por la fe cristiana. No en vano tuvo como modelo a Inocencio III, uno de los pontífices clásicos de la «cristiandad» medieval. Naturalmente, los tiempos habían cambiado y resultaba iluso resucitarlos, pero no cabe duda de que esta pretensión ideal marcó la política leonina con sus consecuencias positivas y negativas, y explica el planteamiento autocrático e idealista presente en muchas decisiones de un pontificado, por otra parte, muy anclado en la realidad. León XIII estaba convencido de que los males del siglo sólo hallarían solución si se le escuchaba y se le ha-

[2] RONZONI, *L'ascesa al pontificato di Leone XIII* (Roma 1978) 80.

cía caso, pero los políticos europeos no fueron de la misma opinión, aunque no cabe duda de que se le escuchó con más atención que nunca.

Esta voluntad aparece también en sus encíclicas políticas y sociales, en su política de centralización de las diversas corrientes del catolicismo, en su concepción del pontificado como de una misión universal, en su esperanza de conseguir grandes movimientos de conversión que no se dieron, y en su decidido apoyo a la filosofía tomista.

León XIII nació en Carpineto, pequeño pueblo de la provincia de Roma, en 1810. Su vocación temprana le llevó al seminario y a una concienzuda formación sacerdotal e intelectual. Desde el primer momento ocupó cargos de responsabilidad. Demostró ser buen administrador como delegado de Benevento (1838) y de Peruggia (1841), pero su nombramiento como nuncio en Bélgica (1843-46) terminó en cierta manera en fracaso, aunque le sirvió para conocer *in situ* el nuevo modo de impostar las relaciones entre la Iglesia y el nuevo Estado liberal nacido gracias a la colaboración de los católicos y que, por consiguiente, había surgido sin los presupuestos anticlericales propios de tantos regímenes liberales. Esta experiencia directa estará detrás de su permanente interés político por conseguir un diálogo fluido con las diversas fuerzas político-sociales.

De Bruselas pasó al arzobispado de Peruggia (1846), donde fue aparcado durante treinta y dos años, dedicándose con acierto a organizar su diócesis y a mejorar la calidad de su clero, inspirándose en lo que había observado en Bélgica y Alemania. De hecho, su seminario era considerado como uno de los mejores de Italia. En 1853 fue creado cardenal y en 1878 el papa le nombró camarlengo de la Iglesia, cargo más bien honorífico aunque con especiales atribuciones durante la sede vacante. En los últimos años, el cardenal Pecci se había dado a conocer con dos cartas pastorales dirigidas a sus diocesanos en 1877 y en 1878, en las que se mostraba partidario de una armónica relación con la cultura moderna, y en las que señala la urgencia de repensar muchos problemas. Tenía sesenta y ocho años al ser elegido papa.

De carácter más bien frío, con una enorme capacidad de trabajo, con una buena cultura clásica y el poso de numerosas lecturas, con ideas claras, estaba convencido de que los males que sufría la sociedad se debían al progresivo debilitamiento de la autoridad de la Iglesia católica y del romano pontífice, y se esforzó por recuperar el protagonismo y el liderazgo [3]. Para León XIII la influencia benéfica de la

[3] La afirmación «Yo quiero realizar una política grande» responde a este objetivo. CONESTABILE, «León XIII et la situation de l'Église»: *Correspondant* (25-10-1878).

Iglesia no se extendía sólo a la salvación de las almas, sino también a la vida social. Tuvo como secretarios de Estado a los cardenales Alessandro Franchi (1819-1878), Lorenzo Nina (1812-1885), Ludovico Jacobini (1832-1887) y Rampolla del Tindaro (1843-1913).

En sus escritos intentó la cristianización de la vida moderna y la modernización de la vida cristiana. Abrió a los estudiosos la Biblioteca y el Archivo Vaticano y potenció la Specola Vaticana, el observatorio astronómico que no ha dejado de colaborar a lo largo de nuestro siglo con los científicos más importantes. En algún momento afirmó que había que dejar a los sabios el tiempo para pensar y para errar, consciente de que la verdad tenía siempre las de ganar. Celebró en 1900 un Año Santo que no había sido convocado desde 1825 y que atrajo a la ciudad alrededor de setecientos mil peregrinos, consagró la humanidad al Sagrado Corazón y animó a la celebración de congresos eucarísticos internacionales a partir de 1881. En Roma se celebraron con toda pompa los jubileos sucesivos de 1888, 1893, 1900 y 1902. Con estos años santos la Iglesia de León XIII reafirmó el valor de la romanidad, a pesar de que hubiese perdido la soberanía. Roma había perdido la soberanía pontificia, pero seguía anunciando la «verdad» al mundo. Éste fue el mensaje del jubileo de 1900. En 1899 consagró el mundo al Sagrado Corazón y ensalzó la devoción a la Virgen a través de nueve encíclicas sucesivas.

Desde el primer momento, católicos y no católicos fueron conscientes de que su temperamento era diverso del de su predecesor y de que comenzaba una nueva época, que se reflejó fundamentalmente en unas relaciones más cordiales con los gobiernos, evitando toda protesta inútil, en un intento serio de aproximación a la cultura y, consecuentemente, en el desarrollo multiforme de un planteamiento espiritual más acorde con estas premisas. En realidad, tal vez, las actitudes de Pío IX y León XIII no fueron tan diferentes, pero sus estrategias sí lo fueron. León XIII no fue un pontífice moderno [4], no comprendió o al menos no aceptó el liberalismo, pero fue consciente de que el rechazo de la sociedad moderna tal como había hecho su predecesor sólo conducía a la marginación eclesial. Manifestó indudablemente otro talante, puso otro acento en sus juicios e introdujo con frecuencia consideraciones más positivas sobre el mundo moderno [5] y sobre los derechos del poder civil. Con él se pasó de la resistencia y la condenación al acercamiento y el diálogo. León XIII luchará con todos los medios a su alcance por integrar la Iglesia en la sociedad moderna.

[4] A. Acerbi, *Chiesa e democrazia da Leone XIII al Vaticano II* (Milán 1991).

[5] R. Aubert, «Léon XIII avant son pontificat», en E. Cavalcanti (dir.), *Studi sull'episcopato Pecci a Peruggia (1846-1878)* (Peruggia 1986) 19-50; G. Rossini (dir.), *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII* (Roma 1961).

Durante los veinticinco años de pontificado, León XIII alcanzó un respeto y una autoridad moral impensable pocos años antes. Fomentó incansablemente la centralización de la Iglesia. En 1885, pidió a los nuncios que no sólo le representasen ante los gobiernos, sino que fuesen sus delegados como pastor universal ante los obispos y fieles del mundo. Se trataba, probablemente, de la consecuencia más visible de la definición del Vaticano I.

2. Italia

El nuevo papa defendió la causa del poder temporal y afirmó la soberanía internacional de la Santa Sede con la misma intransigencia que su predecesor, orientando su acción política con la neta finalidad de recuperar los Estados de la Iglesia, sin rechazar, sin embargo, la unidad de Italia, un objetivo aparentemente contradictorio, pero que se mantuvo invariable hasta la firma de los Pactos de Letrán en 1929. Es por esta causa por la que la jerarquía eclesiástica italiana no permitió la autonomía de los católicos en lo temporal, sobre todo en el campo político, sino que los mantuvo sujetos a las líneas dominantes de su política general. Esta postura le llevará al papa a ser más posibilista y tolerante con los gobiernos austriaco, alemán o francés que con el italiano, con quien la pretensión de conseguir un diálogo abierto se prolongará a lo largo de su pontificado sin apenas resultados concretos.

El 13 de julio de 1881, durante el traslado de los restos de Pío IX a la basílica de San Lorenzo, un grupo de personas ultrajó de palabra al pontífice difunto e, incluso, pretendió arrojar el ataúd con el cadáver al río Tíber. León XIII reaccionó con dureza y recordó a los gobiernos la situación lamentable en la que se encontraba el pontificado, advirtiendo de la necesidad de conseguir la independencia temporal de los papas. Parece que en esa ocasión León XIII pensó seriamente en la posibilidad de abandonar Italia y establecerse en Trento o en Salzburgo, en territorio austriaco, y, de hecho, escribió al emperador Francisco José en este sentido. Poco después se produjo una cierta aunque breve distensión entre el gobierno Depretis y el secretario de Estado Jacobini, uno de los artífices del acuerdo con Bismarck. En 1887, el nuevo gobierno Crispi demostró nuevamente un acentuado carácter anticlerical. El papa pensó en trasladarse a España y el gobierno español le ofreció la posibilidad de establecerse en El Escorial. En realidad, ningún país tenía la intención de acogerle permanentemente, y el «prisionero del Vaticano» se vio obligado a permanecer dentro de sus muros.

Los gobiernos italianos, por su parte, se encontraron con una situación política delicada y desestabilizadora al no poder contar con el apoyo católico, fundamentalmente conservador. Esta situación fue agravándose a medida que los socialistas y los grupos más radicales aumentaban su presencia y su capacidad de acción. Por su parte, el mundo católico italiano contó en todo momento con un buen plantel de laicos de altura intelectual y de prestigio reconocido que imposibilitaron la tentación gubernativa de reducir el problema a una rabieta clerical [6].

No podríamos comprender en profundidad este pontificado si no conociéramos la brillante personalidad de Mariano Rampolla del Tindaro (1843-1913), Secretario de Estado desde 1887, cuando el papa contaba ya setenta y siete años y él cuarenta y cuatro, y que permanecerá en el cargo durante quince años, es decir, hasta la muerte del pontífice [7], con una colaboración activa y creativa.

3. **Alemania**

Las relaciones de la Iglesia con la nueva Alemania quedaron marcadas por el *Kulturkampf,* la violenta batalla antieclesiástica dirigida por el canciller Bismarck en nombre del progreso y la civilización [8]. Las aparentes causas inmediatas de la persecución fueron la fundación del partido político católico llamado Centro —Zentrum—, al que Bismarck consideraba erróneamente como la reunión de los enemigos del Reich; las disputas acerca del dogma de la infalibilidad y el influjo negativo ocasionado por el Vaticano I en los medios intelectuales alemanes; el temor del canciller a una coalición antigermánica de Estados católicos; la hostilidad al control eclesiástico de la escuela y, de manera especial, la evidente incapacidad de reconocer igualdad jurídica y plena libertad a las diversas confesiones en un Estado predominantemente luterano. En realidad, al concentrarse en Prusia el punto de referencia fundamental de la complicada unidad alemana, existía el peligro de concebir el protestantismo como argamasa de esta cohesión, a pesar de la petición de Ketteler y de otros muchos católicos representativos de que Prusia no diese a su vocación alemana una significación anticatólica. A esta actitud se unió el planteamiento antirromano y antieclesial de los liberales, socios par-

[6] C. BREZZI, *Il cattolicesimo politico in Italia nel '900* (Milán 1979) 13-38; A. GAMBASIN, *Gerarchia e laicato in Italia nel secondo Ottocento* (Padua 1969).

[7] G. P. SINOPOLI DI GIUNTA, *Il Cardinale Mariano Rampolla del Tindaro* (Roma 1923).

[8] G. GOYAU, *Bismarck et l'Église,* 4 vols. (París 1913), sigue siendo el estudio más completo; B. WALLER, *Bismarck* (Oxford 1985) 53-58.

lamentarios del gobierno de Bismarck, y de los viejos-católicos, pocos en número pero con evidente influjo [9], y el temor del canciller a que el partido católico no fuese suficientemente nacional o alemán.

Las medidas anticlericales se multiplicaron: expulsión de los Jesuitas (1872) y de algunas órdenes afines, como Redentoristas, Lazaristas y Padres del Espíritu Santo; vigilancia exclusiva del Estado sobre las escuelas privadas; intromisión en la organización eclesiástica, sobre todo con la disposición que, de hecho, concedía a los gobernadores provinciales el derecho de veto sobre los nombramientos de párrocos, en la formación del clero y en las escuelas confesionales; frecuente destitución de sus cargos a los eclesiásticos que no cumplían lo que las autoridades políticas exigían de ellos; pretensión de impedir al papa y a la Curia la jurisdicción disciplinar sobre eclesiásticos alemanes; supresión de la exención del servicio militar a los clérigos, y otras medidas del mismo tono que buscaban paralizar o dificultar la vida eclesial. Las medidas del *Kulturkampf* iban, de hecho, contra la Constitución imperial y contra la libertad de religión y de conciencia y favorecían la intromisión estatal en el ámbito de las conciencias, pero el canciller Bismarck no parecía atender a estos detalles cuando estaban en juego sus intereses políticos, y su concepción del Estado, absolutamente soberano, con un poder legislativo ilimitado. A partir de 1876 todas las sedes episcopales se encontraban vacantes y una cuarta parte de las parroquias no tenía párroco. En medio de esta persecución, el partido Zentrum, dirigido por un líder carismático, Windhorst, constituyó la oposición católica organizada en el escenario adecuado, el Parlamento.

No cabe duda de que el *Kulturkampf* resultó negativo para la cohesión del Estado alemán, para la plena integración de los católicos y para el prestigio de su canciller, pero, ciertamente, las consecuencias para la Iglesia católica fueron nefastas y duraderas y todavía muchos años más tarde los católicos alemanes sufrían un fuerte retraso cultural como consecuencia de esta inmisericorde persecución. Sin embargo, la unanimidad de los católicos en la defensa de sus derechos y en el respaldo al clero resultó ejemplar y les proporcionó un notable sentido de cuerpo y de identidad, reforzando su unidad interna y estrechando los lazos con Roma.

La muerte de Pío IX y posterior elección de León XIII favoreció un lentísimo cambio de la situación. Bismarck se encontraba políticamente en un callejón sin salida y parecía abocado a buscar nuevos apoyos parlamentarios. El carácter y el programa del nuevo papa le ofrecía la ocasión de cambiar su política sin perder la cara. La reapertura de numerosos seminarios, algún acuerdo para el nombra-

[9] J. ROVAN, *Le catholicisme politique en Allemagne* (París 1956) 79-136.

miento de algunos obispos, la readmisión de las congregaciones religiosas en Alsacia y Lorena y más tarde en el resto del imperio, menos los jesuitas, que no fueron admitidos hasta 1917, y, sobre todo, la plena libertad en la administración de los sacramentos y en las funciones litúrgicas dieron a entender que algo estaba cambiando. Desde 1883 la situación pastoral de la Iglesia católica pareció alcanzar la normalidad, al menos en su desarrollo práctico, aunque la jurisdicción eclesiástica y la formación sacerdotal de los seminarios siguieron todavía sujetas a demasiados controles eclesiásticos, al menos hasta 1887. Cuando Bismarck pidió al pontífice que mediara entre el Imperio y España con motivo de las islas Carolinas (1885), no sólo dio una enorme satisfacción al papa, sino que señaló, también, el cambio de su política eclesiástica, al tiempo que manifestaba el prestigio que León XIII había conseguido en el Imperio alemán [10].

4. Francia

La elección de León XIII coincidió con la celebración del primer centenario de la muerte de Voltaire. El espíritu de las manifestaciones que acompañaron la celebración de esta efeméride fue anticatólico, pero tuvo su contrapartida en diez cartas abiertas publicadas por Mons. Dupanloup en las que expresó su convencimiento de que Voltaire no sólo había atacado al catolicismo, sino también las raíces francesas con su panfleto contra Juana de Arco y con sus entusiastas manifestaciones en favor de Prusia, que, recordémoslo, en 1870 había vencido clamorosamente a Francia.

Durante el gobierno de Gambetta, encontramos una considerable división de los católicos según sus opciones políticas y sus diversas sensibilidades religiosas: católicos republicanos, ultramontanos de *L'Univers,* muy influyentes a causa de la repercusión del periódico, y liberales de *Le Correspondant.* Por el contrario, debemos tener en cuenta el enorme influjo cultural y político de los adversarios del catolicismo: Zola, Dumas, Taine, Littré, Sully, Prudhomme, y tantos otros nombres de igual peso específico en la sociedad francesa, deseosos de fundamentar sólidamente la república y preocupados por la fuerza y el prestigio social de las congregaciones religiosas, por la actividad caritativa y social de la Iglesia y por la presencia educativa de sus escuelas.

El 4 de mayo de 1877, en plena campaña electoral, Gambetta afirmó: «Le cléricalisme, voilà l'ennemi». En realidad se atacaba el

[10] G. GOYAU, *Bismarck et l'Église,* o.c., 61-71; M. D. ELIZALDE, *España en el Pacífico* (Madrid 1992) 50-59.

cristianismo, aunque aparentemente sólo se rechazaban los excesos del clericalismo. La campaña electoral de este año fue orquestada en función del anticlericalismo más radical, con dos objetivos a abatir, la enseñanza y las congregaciones religiosas [11].

El radicalismo anticlerical de Gambetta se amparó en la existencia de sacerdotes y religiosos menos cercanos al régimen republicano. En un encuentro con el nuncio le amenazó diciendo que «a causa de la hostilidad de las órdenes religiosas contra el sistema de gobierno republicano, un verdadero responsable del poder civil francés tendría que condenar estas órdenes a la inacción».

Se trataba de una premonición, de una amenaza, pero también de un convencimiento compartido por los partidos y grupos izquierdistas de los países latinos. De hecho, el 23 de febrero de 1880, los obispos franceses fueron excluidos del Consejo Superior de Instrucción Pública [12] dando origen a una política escolar laicista que fue imponiéndose primero en Francia y después en diversos países de Europa y América.

Jules Ferry, ministro de Instrucción Pública, presentó en el Parlamento un proyecto de ley sobre libertad de enseñanza que creaba un escuela laica fundada en la ciencia, la razón y el patriotismo. Igual que los católicos, los republicanos aspiraban a la unidad espiritual de la nación, pero, naturalmente, la establecían sobre otros principios. Berthesot afirmó que «en un mundo actual sin misterio, el objetivo de Jules Ferry consistía en organizar una humanidad sin Dios y sin rey» [13]. Al afirmar estos republicanos que «la moral laica es la moral de la gran mayoría de los franceses» intentaban suplantar la definición-constatación del preámbulo del concordato de 1801, dándole la vuelta a la situación anterior. En 1880 se suprimió la Compañía de Jesús y se aprobó la dispersión de 8.000 religiosos y de cerca de cien mil religiosas de diversas órdenes.

De este modo tan poco liberal y democrático, el gobierno consiguió destruir el sistema escolar católico. El radicalismo francmasón demostró su aguda intolerancia y la Iglesia su incapacidad para organizar su defensa, en parte a causa de la aguda desunión de los católicos, que les impidió defender un programa común. Además, tenemos que reconocer que los periódicos católicos y republicanos, con su fundamentalismo, envenenaron más los problemas escolares que las medidas del gobierno y las reacciones de los obispos.

[11] R. Rémond, *L'anticléricalisme en France* (París 1976) 184-196.

[12] I. Marchaison, *La diplomatie romaine et la République française* (París 1974) 109.

[13] L. Grimaund, *Histoire de la Liberté d'enseignement en France,* 6 vols. (París 1944-1948); P. Chevalier, *La séparation de l'Église et de l'École. Jules Ferry et Léon XIII* (París 1981).

5. El *Ralliement*

León XIII decidió dar un cambio decisivo a la situación o, al menos, quitar argumentos a quienes perseguían a la Iglesia, acercándose a la República anticlerical. La filosofía política de esta República era la de 1793 y parecía contradecir las enseñanzas de la Iglesia, pero el pontífice intentó llegar a un acuerdo con ella, con el fin de lograr la suspensión de las leyes laicistas. Para conseguir este objetivo, procuró que los católicos aceptasen la República. En la *Immortale Dei* (1885) afirmó la indiferencia de la doctrina cristiana con relación a las formas de gobierno, pero ya en la *Nobilissima Gallorun gens* (1884) había invitado a los católicos a aceptar el régimen republicano. La mayoría de los católicos eran legitimistas y rechazaron las indicaciones del pontífice. La encíclica *Au milieu des sollicitudes* de 1892, en la que invitaba a los franceses a adherirse sin reservas a la República, trastornó profundamente la vida de estos católicos, y en muchas diócesis no fue publicada [14]. León XIII trató de facilitar la acción y la presencia de los católicos en la sociedad con el fin de que su defensa de la Iglesia fuese más eficaz.

Ya en 1890, el cardenal Lavigerie, arzobispo de Argel, de acuerdo con el papa, había defendido este planteamiento, que había sido bien acogido por los periódicos *L'Univers, Le Monde* y *La Croix,* pero que había dividido a los obispos franceses. El mismo cardenal Richard, arzobispo de París [15], apoyado por 62 obispos, pareció desmarcarse de este planteamiento, obligando al mismo papa a intervenir personalmente primero con la citada encíclica y después con una carta a los cardenales franceses en la que afirmaba: «Aceptad la República, es decir, el poder que viene de Dios». León XIII confió a Henri Lorin, sobrino del embajador francés ante la Santa Sede: «Usted tiene una idea justa; hace falta que los católicos se unan en el terreno legal para defender las ideas conservadoras y la religión. Yo lo repito desde hace tiempo a los hombres importantes de su país que vienen a verme. Que los realistas conserven su esperanza si quieren, pero que no hablen. La forma republicana es aceptada en vuestro país, no conviene ir contra su voluntad, no serviría para nada. Yo sé que pedirles aceptar la forma republicana es pedirles un gran sacrificio; pero son católicos excelentes, su entrega, su fe, podrán por sí mismos decidirles a aceptarlo» [16]. La mayoría del episcopado y del clero comprendieron las razones del papa y aceptaron el terreno constitucional, pero se negaron a cortar los puentes con sus aliados

[14] G. Inesti, *Francia e Santa Sede tra Pio IX e Leone XIII* (Roma 1988).
[15] Y. de la Vergne, *Le bon cardinal Richard* (París 1930).
[16] J. Piou, *Le Ralliement, son histoire* (París 1922) 112.

de derecha, ya que no estaban seguros de que aliándose con los republicanos encontrarían a su izquierda las seguridades que perdían a su derecha. En esto consistía todo su drama, y ésta fue, en parte, la causa de la división profunda, de la desunión dolorosa y de la ineficacia de los católicos franceses.

Las elecciones de 1893 parecieron favorecer a los moderados, aquellos que buscaban «ensanchar la República de forma que todos los franceses puedan entrar», pero no obtuvieron un resultado suficiente como para conformar un partido que aglutinase a los católicos que aceptaban la República. Tampoco consiguieron una adhesión significativa los abates demócratas ni el esfuerzo de los demócrata-cristianos. La desunión de los católicos favoreció la victoria de la coalición de Waldeck-Rousseau, que se presentó con un programa netamente anticlerical. A partir de 1898, el tema Dreyfus modificó progresivamente la situación política en detrimento de los católicos, desencadenando de nuevo las pasiones anticlericales. En este proceso se manifestó el fuerte sentimiento antisemita de amplios círculos católicos y del influyente periódico *La Croix,* de los religiosos asuncionistas, a pesar de que León XIII estaba convencido de la inocencia de Dreyfus y de sus constantes llamadas a la prudencia y el equilibrio [17]. El ministerio Waldeck-Rousseau de 1899 programó un cambio de orientación en la política gubernativa, traducido en 1901 en la *Ley de Asociaciones,* que significó la desaparición de las congregaciones religiosas, de su labor de enseñanza y de su presencia en la sociedad. Unos veinte mil religiosos fueron expulsados del país. El Gobierno intentó separar la causa del clero secular de la del regular, tal como se repetiría años más tarde en la Segunda República española, pero, obviamente, los ataques golpeaban a la Iglesia en su conjunto. Fue un golpe muy fuerte para la vida de la Iglesia y, también, para la política de concordia a la que con tanta tenacidad se había dedicado León XIII. Según Barbier, el error de juicio del pontífice estuvo en pensar que dependía de la lealtad de los católicos hacia la República, el que el Gobierno respetase los derechos de su conciencia. A breve plazo, la política del «ralliement» fue un rotundo fracaso, no sólo porque los diferentes gobiernos mantuvieron su desconfianza y su intolerancia, sino también por la profunda división existente entre los católicos, división agudizada precisamente por la política del «ralliement» [18].

[17] Y.-M. HILAIRE, *Histoire de la papauté* (París 1996) 427-428.

[18] Y. MARCHAISON, *La diplomatie romaine et la République française. À la recherche d'une conciliation, 1879-1880* (París 1974); R. RÉMOND, *L'anticléricalisme en France de 1815 à nos jours* (París 1976) 198-205.

6. Austria

A pesar de que en 1870 Austria denunció el concordato con la sorprendente excusa de que un papa infalible era un ente jurídico distinto del que había firmado el tratado existente, el clima de entendimiento mutuo apenas varió, aunque el influjo de la protestante Prusia generaba en el gobierno imperial la tentación de renovar su tradicional josefinismo, es decir, su indebida intromisión en el ámbito eclesial [19].

El problema de las nacionalidades y de los nacionalismos, así como la postura austriaca ante el nuevo reino de Italia, centró las relaciones de la Iglesia con Austria, imperio constituido por un auténtico mosaico de nacionalidades y culturas diversas, cuyo único lazo de unión era el catolicismo. Ante esta situación, el gobierno deseaba que la jerarquía frenase el apoyo del clero a los movimientos nacionalistas y la promoción de las lenguas locales en liturgia, mientras que el pontificado confiaba en la ayuda de Viena para reconquistar su soberanía territorial.

En Hungría, entre 1884 y 1895, se aprobaron una serie de leyes que introdujeron el matrimonio civil y normas que restringían los derechos de los católicos en el tema de los matrimonios mixtos. Los católicos conservaron, sin embargo, el control de las escuelas y se organizaron en el «Partido popular católico» y en una «Unión de trabajadores» de tendencia marcadamente social.

7. Suiza

También en la Confederación Helvética la Iglesia sufrió limitaciones y persecución, sobre todo a partir de 1874, cuando fue aprobada la renovación de la Constitución que concedía al Estado la capacidad de vigilar y someter la Iglesia a sus deseos. El Gobierno federal favoreció a los viejos-católicos, que eran una minoría, y puso toda clase de cortapisas a los católicos, a menudo divididos por psicologías cantonales y por las permanentes tensiones entre católicos liberales y conservadores. León XIII consiguió, mediante sacrificios personales de algunos obispos suizos, como fue el caso de Mons. Mermillod, nombrado, primero, para la diócesis de Ginebra, recreada en esa ocasión, decisión que fue abandonada a causa de la reacción de los calvinistas, y de su condescendiente diplomacia, suavizar las relaciones y establecer un acuerdo general [20]. Los católicos con-

[19] G. Martina, *Pio IX (1867-1878),* o.c., 411-434.
[20] J. T. de Belloc, *Le cardinal Mermillod* (Friburgo 1892).

siguieron erigir la Universidad católica de Friburgo, fomentaron las organizaciones supracantonales y dedicaron especial atención a la creación de escuelas y colegios de segunda enseñanza. Los monasterios de Einsiedeln y de Engelberg, por su parte, elaboraron un prestigioso programa escolástico [21].

En Holanda, los católicos y calvinistas olvidaron sus tradicionales diferencias y se unieron para conseguir el restablecimiento de la subvención estatal a las escuelas confesionales, suprimida en 1878. Lo consiguieron en 1889. En 1896, los católicos fundaron un partido católico.

8. Gran Bretaña

La comunidad católica, que apenas llegaba a dos millones y medio de miembros a finales de siglo, estaba formada preferentemente por emigrantes irlandeses e ingleses faltos de recursos [22], aunque no puede olvidarse la persistencia de una nobleza rural que había mantenido su fidelidad al catolicismo en medio de los avatares de la historia inglesa. Esto explica alguna de las características del catolicismo inglés y el hecho de que éste no fuera transformado por el espíritu de Newman, más abierto y más dispuesto a un permanente diálogo con las otras Iglesias protestantes, sino que se recluyera en sí mismo, conformando una comunidad bastante cerrada. El cardenal Manning, convertido como Newman del anglicanismo, se convirtió en un personaje popular en el país a causa de su mediación en las huelgas portuarias de Londres.

Newman, por su parte, gozó a lo largo de su vida del respeto y de la admiración de sus conciudadanos, que, obviamente, en su mayoría eran anglicanos. Cuando en 1878 León XIII le nombró cardenal, la nación inglesa lo consideró como un honor propio [23]. Esto significaba que el catolicismo iba adquiriendo poco a poco en el país carta de ciudadanía y de respetabilidad.

León XIII envió una delegación oficial con ocasión de los cincuenta años de reinado de la reina Victoria y restableció las relaciones diplomáticas con Gran Bretaña en 1897, signo de la mejoría en las relaciones con los anglicanos; clima que no impidió que el papa, tras el diálogo celebrado en Lovaina por una comisión de ocho miembros nombrada por el papa sobre la validez de las ordenaciones anglicanas, declarase en la bula *Apostolicae curae,* del 13 de septiembre de 1896,

[21] F. Biffi, *La questione dei Gesuiti e dei conventi in Svizzera* (Roma 1972).
[22] O. Chadwick, *The Victorian Church* (Londres 1980) 401-422.
[23] I. Kerr, *John Henry Newman* (Oxford 1988) 715.

que aquéllas no eran válidas. En la redacción de este documento participó activamente Merry del Val [24]. No se debe deducir de esta decisión que este papa fuese poco sensible al ecumenismo. Por el contrario, multiplicó signos y acciones favorables a la unión de las Iglesias.

En 1898 el papa fundó en Roma el colegio Beda para vocaciones tardías y para clérigos convertidos del anglicanismo, y en 1899 proclamó doctor de la Iglesia universal a Beda el Venerable. En 1908 se celebró en Londres el Congreso Eucarístico mundial. Londres, en pleno apogeo del Imperio, estaba acostumbrada a toda clase de fastos de carácter internacional, pero era la primera vez que se celebraba un acto católico de esta categoría.

Las relaciones de Irlanda con la Santa Sede a lo largo del siglo no estuvieron exentas de incomprensiones y declaraciones desafortunadas. La situación era muy compleja, la política inglesa siguió siendo egoísta y torpe, a pesar de las buenas intenciones de Gladstone, y la actuación de los católicos irlandeses, bien por penurias económicas, bien por sentimientos nacionalistas, no siempre fue uniforme [25].

En Noruega, en 1891, el Parlamento aprobó una ley que reconocía la libertad de las Iglesias y grupos religiosos para elegir a sus dirigentes, celebrar matrimonios válidos civilmente, gozar de los derechos de persona jurídica, dando fin así al secular monopolio de la Iglesia luterana.

9. **España**

El catolicismo español se encontraba apasionadamente dividido. Los integristas no sólo no aceptaban la Constitución de 1876, al considerarla demasiado liberal, sobre todo en su artículo 11, favorecedor de una cierta libertad religiosa [26], sino que recriminaban también a los obispos su compromiso con la monarquía de Alfonso XII. León XIII mantuvo buenas relaciones con la monarquía y aceptó ser padrino de bautismo de Alfonso XIII. En 1882 envió a los obispos españoles la encíclica *Cum multa,* en la que animaba a los españoles a abandonar sus enfrentamientos que tantos efectos negativos producían en la vida cristiana [27].

[24] G. RAMBALDI, *Ordinazioni anglicane e sacramento dell'ordine nella chiesa* (Roma 1995); J. A. R. DICK, *Cardinal Merry del Val and the Malines conversations* (Lovaina 1986).

[25] D. H. AKENSON, *The Church of Ireland. Ecclesiastical Reform and Revolution, 1800-1885* (Yale 1971).

[26] J. BARBERINI, *El artículo 11 de la Constitución de 1876. La controversia entre España y la Santa Sede* (Roma 1962); R. SANZ DE DIEGO, «La actitud de Roma ante el artículo 11 de la Constitución de 1876»: *Hispania Sacra* 28 (1975) 182-183.

[27] J. M. LABOA, *El integrismo, un talante limitado y excluyente* (Madrid 1985).

Dos años más tarde el presbítero catalán Sardá y Salvany publicó *El liberalismo es pecado,* donde defendía las tesis más ardientemente integristas. Obra representativa del talante intolerante integrista del tiempo, fue aceptada como un libro inspirado por buena parte de los sacerdotes y laicos católicos [28] El influjo de algunas congregaciones religiosas en la fuerza y la persistencia del integrismo español fue determinante [29], a lo que hay que añadir el magisterio de algunos periódicos, entre los que sobresalía *El Siglo Futuro,* verdadera biblia de muchos católicos que sucumbían a sus prédicas más políticas que religiosas [30].

En otros campos, sobre todo el caritativo y el educativo, los progresos fueron considerables [31]. Se insistió en la necesidad de una formación permanente del clero y no faltaron revistas filosófico-teológicas de carácter científico, que tuvieron el mérito de plantear las cuestiones debatidas en el catolicismo europeo: *La Ciudad de Dios* (1891), *La Ciencia Tomista* (1881) y *Razón y Fe* (1901), aunque no fueron capaces de ofrecer una alternativa válida a una de las experiencias culturales más interesantes del momento, la Institución Libre de Enseñanza, fundada por Giner de los Ríos. En 1885 se erigió la diócesis de Madrid, ya anunciada en el concordato de 1851, corrigiendo una sorprendente anomalía que no se debía, ciertamente, a motivos pastorales [32].

Con la carta *Non mediocri cura,* León XIII animó a reformar los seminarios españoles con el fin de que los sacerdotes recibiesen una formación más adecuada. En 1892 se creó el Colegio Español en Roma y el Seminario de Comillas, que pocos años más tarde adquirió el título de Universidad [33]. Habrá que esperar a 1940 para ver en funcionamiento la restaurada Universidad Pontificia de Salamanca. Estas instituciones consiguieron renovar el nivel intelectual y moral de una parte importante del clero español.

La encíclica *Rerum novarum* no fue acogida con excesivo entusiasmo en España [34]. En 1894, una peregrinación con más de catorce mil obreros visitó Roma, y León XIII aprovechó para insistir en sus ideas de reconciliación y de progreso social.

[28] J. Benet-C. Martí, *L'integrisme a Catalunya* (Barcelona 1990) 245-324.

[29] M. Revuelta (ed.), *Memorias del P. Luis Martín,* II (Madrid 1988) 555-562.

[30] D. Benavides, *Democracia y Cristianismo en la España de la Restauración, 1875-1931* (Madrid 1978) 29-65.

[31] J. M. Cuenca, *Estudio sobre la Iglesia española del XIX* (Madrid 1973) 178-183.

[32] J. M. Laboa, «Madrid-Alcalá, diócesis centenaria. Datos para una historia»: *Miscelánea Comillas* 43 (1985) 465-503.

[33] V. Cárcel Ortí, *León XIII y los católicos españoles* (Pamplona 1988); N. González Caminero, *La Pontificia Universidad de Comillas* (Madrid 1942).

[34] F. Montero, *El primer catolicismo español y la «Rerum Novarum» en España (1889-1902)* (Madrid 1983).

En los congresos católicos nacionales de Madrid (1899), Zaragoza (1890), Sevilla (1892), Tarragona (1894) y Burgos (1899), se habló de la unión de los católicos y de las condiciones necesarias para una adecuada evangelización. En realidad, estos congresos, a menudo, se redujeron a fuegos de artificio, a reuniones solemnes sin ninguna traducción práctica. No se consiguió, de hecho, la unión, ni siquiera entre los obispos, tal como apareció en el enfrentamiento entre Sancha, arzobispo de Toledo [35], y Spínola [36], arzobispo de Sevilla, ni una muy necesaria adaptación del catolicismo a las nuevas condiciones sociales y culturales del país [37].

En 1898 la pérdida de Cuba, Filipinas y Puerto Rico dejó sumido al país en una crisis profunda. La Iglesia asumió el conflicto bélico y ayudó cuanto pudo [38], pero no fue capaz de aceptar los cambios que dolorosa pero claramente estaba realizando la sociedad española, una sociedad mucho más plural y secularizada de lo que se reconocía habitualmente [39].

10. **Portugal**

El acuerdo de 1848 entre Estado e Iglesia logró calmar el enfrentamiento existente y permitió el desarrollo eclesiástico. En 1881 se aprobó una nueva organización diocesana. De 17 diócesis se pasó a tres archidiócesis (Lisboa, Évora y Braga) y nueve diócesis sufragáneas. En 1900, León XIII abrió en Roma el Colegio Portugués.

El 5 de octubre de 1910 se proclamó la república en medio de acciones y discursos fuertemente anticlericales. «En dos generaciones Portugal habrá eliminado completamente el catolicismo», afirmó el ministro de Justicia [40]. Meses más tarde, se declaró la separación Iglesia-Estado, repitiéndose las acciones contra las personas y las instituciones eclesiales que hemos visto en otros países. En 1911, Pío X condenó con dureza la separación.

[35] Ciriaco María Sancha y Hervás nació el 17 de junio de 1833. Vicario capitular de La Habana en 1873, auxiliar de Toledo, obispo de Ávila en 1882 y de Madrid en 1886. En 1892 fue promovido a Valencia. En 1894 condujo a Roma una gran peregrinación de obreros. En mayo del mismo año fue nombrado cardenal y pocos días después trasladado a Toledo. Prelado de indudable autoridad en todo el país, murió en 1909.

[36] J. M. Javierre, *El arzobispo mendigo* (Madrid 1974).

[37] J. Andrés Gallego, *La política religiosa en España. 1889-1913* (Madrid 1975) 164-175.

[38] J. M. Laboa, «La Iglesia y el 98»: *XX Siglos* 3 (1998) 32-50.

[39] R. Sarabia, *España... ¿es católica?* (Madrid 1936).

[40] J. Pabón, *La revolución portuguesa,* I (Lisboa 1941) 131; J. M. Lourenço, *Situação juridica da Igreja em Portugal* (Coimbra 1943).

Esta persecución injustificada favoreció la unidad de los católicos, conscientes de la necesidad de intervenir significativamente en la vida social y política del país. A partir de 1844 comienzan a publicarse los boletines diocesanos, los jóvenes universitarios actúan según unos objetivos unitarios y en 1917 se crea el Centro católico, instancia política capaz de hacer efectiva en la vida política del país la fuerza social de los católicos [41].

Se restauran las diócesis de Leiria (1920), Vila Real (1923) y Aveiro (1930), y en 1940 Portugal y la Santa Sede firmaron un concordato y un acuerdo misionero. En el catolicismo de los años coincidentes con el Nuevo Estado de Salazar encontramos una facción mayoritaria, nacionalista, dispuesta a mantener buenas relaciones con el régimen y una facción más social y contestataria, cuyo exponente más conocido fue Antonio Ferreira Gomes, obispo de Oporto, quien vivió exiliado durante diez años a partir de 1959.

11. Magisterio pontificio

León XIII estaba convencido de que la Iglesia podía legitimar la nueva sociedad con su enseñanza y su acompañamiento. Estableció relaciones con cuantos países fue posible y firmó concordatos con Austria y Bosnia Herzegovina en 1881, con Suiza (1884), Montenegro y Portugal (1886) y con Colombia (1887). El objetivo de su magisterio fue el de ofrecer una síntesis en la que se integraban los elementos positivos de la experiencia moderna y las tesis teológicas y sociales de la doctrina católica. Este papa ejerció su magisterio por medio de numerosas encíclicas, que encontraron amplia repercusión en los ámbitos intelectuales y eclesiales católicos. Las más importantes fueron:

Inscrutabili Dei consilio (21 de abril de 1878), *Quod apostolici muneris* (28 de diciembre de 1878), *Diuturnum illud* (1881), *Humanum genus* (1884), *Immortale Dei* (1885), *Libertas praestantissimum* (1888), *Sapientiae christianae* (1890). En ellas definió la legitimidad de las libertades populares y de la libertad en sí misma. Estas encíclicas fueron escritas antes de la *Rerum novarum,* durante los primeros diez años del pontificado. De donde se puede deducir que los problemas de moral política parecían más urgentes para las conciencias que la «cuestión social».

¿Qué rechazaba León XIII? Existen dos puntos nucleares en su pensamiento: Rechaza la tesis de Rousseau en el *Contrato social* so-

[41] A. Matos-Ferreira, «Aspectos da acção da Igreja no contexto da I Republica», en J. Medina (ed.), *Historia contemporánea de Portugal. I República* (Lisboa 1985) 207-218.

bre la creación humana del poder, y el contrato político como última fuente del poder, y rechaza el agnosticismo con todas sus consecuencias: las libertades modernas y el laicismo integral del Estado y de la Escuela, precisamente aquello que estima más el Estado liberal. Pero no nos engañemos. León XIII ofreció dos principios que contenían el germen de desarrollo y el fundamento mismo de la posibilidad de diálogo: el principio de la libertad de conciencia religiosa como garantía de los derechos de la persona y el principio del bien común como norma de fidelidad al Estado.

No era un papa que mirase y aceptase acríticamente el pasado. Era consciente de que a la tradición católica se ofrecía espontáneamente como aliado el tradicionalismo, pero sabía que se trataba de un aliado peligroso en la medida que oponía «tradición a progreso», e identificaba tradición natural y tradición revelada, o al menos había unido la suerte de la última a la primera. Obstinadamente había confundido la causa de la Iglesia y de las instituciones católicas con la de la monarquía y sus instituciones políticas. De forma que la Iglesia y la Verdad sobrenatural sólo podrían apoyarse en el «Antiguo Régimen». León XIII rechazó siempre esta simplificación [42]. Por este motivo, carlistas e integristas españoles no fueron capaces de sintonizar con este pontífice.

Y éste fue el mérito de la tarea de León XIII: hacer ver a amigos y enemigos que la Iglesia era indiferente a los regímenes políticos, que no se identificaba con monarquías o imperios. En sus escritos interviene, a menudo, la «hipótesis»: la Iglesia no espera de todos los regímenes y de todos los gobiernos toda la protección a la que tiene derecho en «tesis». Tendrá en cuenta las circunstancias en las que vive cada uno. Es el sentido que da a la tolerancia religiosa. Insistió en que el deber de los católicos era el de ofrecer un frente unido, anteponiendo las necesidades de la Iglesia a las propias pasiones partidarias [43]. Era consciente de que si se conseguía esto habría fortalecido a la Iglesia, pero, dadas las circunstancias, esto se convirtió, a menudo, en su mayor fracaso. En los diversos países, con frecuencia, los católicos se enfrentaron ferozmente entre sí a causa de sus opciones políticas, sin hacer caso a las recomendaciones pontificias.

León XIII fomentó por todos los medios la cohesión eclesial: las asociaciones católicas con fines religiosos, caritativos, culturales y sociales; la prensa [44]; los congresos de diverso signo; los colegios

[42] F. Traniello, «Cattolicesimo e società moderna (dal 1848 alla *Rerum novarum)»*, en L. Firpo (dir.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali,* V: *L'Età della Rivoluzione industriale* (Turín 1972) 551-562.

[43] D. Menozzi, «La Chiesa e la storia. Una dimensione della cristianità da Leone XIII al Vaticano II»: *Cristianesimo nella storia* 5 (1984).

[44] F. Malgeri, *La stampa cattolica a Roma dal 1870 al 1915* (Brescia 1965).

nacionales en Roma; las canonizaciones de figuras reconocidas: San Pedro Claver, San Alfonso Rodríguez, San Juan Bautista de la Salle...; agrupó a las familias benedictinas bajo la jurisdicción de un abad primado, salvando la autonomía y los derechos de cada abadía; reunió en una sola congregación aquellas que con el correr de los años se habían dividido en diversas ramas [45].

En la filosofía política de sus encíclicas y en las cambiantes situaciones de las naciones se apoyaron numerosos partidos católicos que tuvieron el mérito de que la Iglesia aceptase sus ideas demócrata-cristianas, que tras la primera guerra mundial estuvieron presentes en los diversos continentes.

Al final de este prolongado pontificado, con el papa ya muy anciano, encontramos una situación que se ha repetido en otras ocasiones: el poder lo ejercían personas no necesariamente o no siempre identificadas con el talante de un papa demasiado anciano para conectar y dirigir el día a día de la Iglesia. No obstante estas indudables limitaciones, su muerte dio ocasión a una sorprendente unanimidad de juicios positivos y manifestaciones de respeto.

[45] M. A. ORCASITAS, *Unión de los agustinos españoles (1893). Conflicto Iglesia-Estado en la Restauración* (Valladolid 1981) 67-88.



CAPÍTULO XII

VIDA RELIGIOSA Y ECLESIAL

BIBLIOGRAFÍA

Opera don Guanella. I primi cinquant'anni di attività in Roma sotto la guida e nel nome del venerato padre. La sua amabile figura. Gli sviluppi dell'opera in Italia e nell'estero (Roma 1954); ANDRÉS, M., *La supresión de las facultades de Teología en las universidades españolas (1843-1855)* (Barcelona 1976); CRUZ MOLINER, J. M.ª DE LA, «Literatura espiritual romántica», en B. JIMÉNEZ DUQUE (dir.), *Historia de la espiritualidad,* II (Barcelona 1969) 498-503; HOSTIE, R., *Vida y muerte de las órdenes religiosas* (Bilbao 1973) 265-326; LANGLOIS, CL. (dir), *La science catholique* (París 1992) 127-142; LAUNAY, M., *Le bon Prêtre. Le clergé rural au XIXe siècle* (París 1986); LECEA, J. M., *Pastoral litúrgica en los documentos pontificios de Pío X a Pío XII* (Barcelona 1959); MALDONADO, L., «Religiosidad popular», en C. FLORISTÁN-J. J. TAMAYO, *Conceptos fundamentales de pastoral* (Madrid 1983) 874-886; MASURE, E., *El sacerdocio diocesano* (Buenos Aires 1957); STELLA, P., *Religiosità vissuta del popolo cristiano* (Turín 1985).

A lo largo del siglo XIX el pensamiento dominante en los ámbitos culturales europeos parecía conducir al rechazo de lo sobrenatural, mientras que el racionalismo parecía convertirse en la clave del pensamiento y de la actuación humana. Las exposiciones universales de Londres y de París se convirtieron en un homenaje gozoso a las inagotables capacidades humanas de creatividad y transformación de la realidad.

En Francia, la tradición jacobina y anticlerical de la Revolución no sólo no desapareció a pesar del esfuerzo de recristianización del Imperio y de la Restauración, sino que se consolidó. La burguesía vivía con frecuencia en una indiferencia religiosa, práctica alimentada por pensadores y literatos afines y traducida en la práctica de matrimonios civiles, laicización de cementerios y funerales civiles, pero el mundo rural se mostró menos permeable a las nuevas ideas, en parte debido a su analfabetismo y al fuerte arraigo de tradiciones seculares. En España, sin embargo, no pocos campesinos andaluces alcanzaron un grado de descristianización inusitada a causa de influjos foráneos, a diferencia de lo que sucedía en Castilla o Navarra, donde los ritos y las bendiciones acompañaban todas las realidades de la vida cotidiana, y donde la adhesión a la Iglesia fue mayoritaria. En realidad, al menos hasta el Vaticano II, en gran par-

te del mundo católico, las expresiones del sentimiento religioso popular en su rica multiplicidad han acompañado y enriquecido la vida religiosa diaria [1].

Frente al rechazo de toda verdad revelada, los cristianos opusieron la afirmación de que la existencia humana no era comprensible ni completa sin el anuncio de Dios en Cristo, expresada con actos colectivos, con devociones institucionalizadas y propagadas en todos los países, o por signos externos. Por ejemplo, a lo largo del siglo se levantaron miles de calvarios en el campo o en las cimas de los montes, o en el siglo XX se multiplicaron los monumentos al Sagrado Corazón, expresión espontánea de la religiosidad popular, pero también del deseo de contraponer la religión a la indiferencia y a la irreligiosidad que parecía dominar la sociedad.

1. **Una Iglesia más compacta**

Como reacción a la Ilustración, a la Revolución y a las ideas consideradas disolventes, el clero puso el acento en la afectividad, la tradición y la autoridad [2], favoreciendo un espíritu de cuerpo eclesial más impermeable, más compacto y más autoritario. Una de las ideas esenciales del Lamennais restauracionista había sido la convicción de que el poder espiritual de la Iglesia católica podía imponerse a todas las fuerzas adversas en la medida en que se apoyara en la autoridad doctrinal del papado. Este convencimiento favoreció el ultramontanismo y explica el enorme influjo de las normas y costumbres romanas en la vida diaria de la Iglesia.

La multiplicación de libros, revistas y hojas de espiritualidad en una población que cada vez contó con más ciudadanos que sabían leer favoreció la formación de comunidades más cohesionadas y con ideas más claras sobre los objetivos eclesiales. Se multiplicó la presencia social de una prensa de carácter muy definido con una difusión capilar. Ninguna organización ni partido podía compararse ni jactarse de una distribución tan asegurada, sobre todo, por las parroquias, asociaciones y grupos. San Juan Bosco y San Antonio María Claret son dos ejemplos ilustrativos de esta nueva actividad apostólica. San Vicente Palotti creó la *Sociedad del apostolado católico,* a través de la cual laicos de toda clase podían propagar los principios cristianos en los ámbitos en los que vivían y trabajaban. En España

[1] *La religion populaire. Aspects du christianisme populaire à travers l'histoire* (Lille 1981).

[2] M. NÉDONCELLE, *L'Ecclésiologie au XIXe siècle, sous le signe de l'autorité* (París 1960).

destacó la Librería Religiosa fundada en 1848 por Caixal, animado por Claret. El P. Francisco de Paula fundó en 1894 el *Apostolado de la Prensa,* con su correspondiente revista y editorial. Otras revistas piadosas fueron *El Mensajero del Sagrado Corazón, El Mensajero Seráfico, El Santo Rosario,* etc.

2. Un clero piadoso y creativo

El clero diocesano quedó como único actor de la evangelización durante la primera parte del siglo XIX, ya que la mayoría de las congregaciones religiosas había desaparecido, por la Revolución, o por los diversos procesos de desamortización y secularización. Este clero parroquial era, a menudo, modesto, piadoso y entregado ejemplarmente a su tarea. La parroquia se convierte en el centro de la evangelización, la casa de todos, y por ello se procura que sea una comunidad misionera en la que todos se sientan responsables.

En su formación, la exigencia intelectual no era rigurosa [3], «apenas sobrepasaba el nivel de un catecismo para adultos, sólo que en latín», pero la disciplina era férrea, cuartelera [4], de acuerdo con la encíclica *Haerent animo,* del 4 de agosto de 1908. La debilidad de esta situación aparecerá con claridad durante la crisis modernista: frente a una educación del sacerdote tradicionalmente concebida como fuga del mundo y de carácter pesimista, no pocos sentían la necesidad de abrirse con un espíritu nuevo y positivo a las exigencias del tiempo presente. Se buscaba más alumnos santos que sabios, más alumnos obedientes que capaces de una autodeterminación madura, y esta opción tuvo un precio en una sociedad muy plural y secularizada.

Las bibliotecas de los seminarios, en general, poseían pocos fondos modernos y se contentaban con polvorientos volúmenes. Esto explica el gran éxito de la iniciativa de Migne al ofrecer una excelente enciclopedia que trataba los temas que interesaban y preocupaban al clero. Muchas diócesis no eran capaces de sostener un seminario con buenos profesores y adecuadas instalaciones y, por esta razón, se crearon seminarios nacionales o regionales. Pío X los favoreció, al menos en Italia (1906), también con el propósito de vigilarlos más directamente. En 1932, Pío XI con la *Deus scientiarum Dominus* reformó la estructura y el sistema de estudios de los seminarios y de

[3] J. LEFLON, «Les grands seminaires de France au XIXe siècle»: *Études* 319 (1963) 175ss; V. CÁRCEL, «Decadencia de los estudios eclesiásticos en la España del siglo XIX»: *Hispania Sacra* 33 (1981) 19-92.

[4] S. NISTRI, *Vita di don Giulio Facibeni* (Florencia 1979) 28-29.

las facultades eclesiásticas, disposiciones vigentes hasta Pablo VI, que renovó los planes de estudio con la *Sapientia christiana.*

La mayoría de los manuales de estudio utilizados no resultaban adecuados para afrontar las inquietudes y los retos del momento. La historia de la Iglesia entró tan lentamente en los programas que, en realidad, sólo apareció a finales de siglo. La Escritura era considerada fundamentalmente como un alimento para la piedad. Los comentarios ignoraban la crítica textual. La publicación de la *Vida de Jesús,* de Renan, en 1863 y los progresos de la ciencia exegética obligaron a reconsiderar la datación de los libros santos, base del conocimiento religioso. Entre 1878-1879 los sulpicianos Vigouroux y Bacue publicaron un manual bíblico que fue adoptado en muchos seminarios. A finales de siglo encontramos ya obras de piedad consagradas al comentario de la Biblia, meditaciones centradas en la exégesis de los Evangelios y exposiciones teológicas y espirituales de los Salmos, y en el siglo XX la obra de dom Columba Marmion (1858- 1923), abad de Maredsous, comenzó a ser traducida y leída por el clero de los diversos países. En 1917 publicó *Jesucristo, vida del alma,* donde insistió en la necesidad de la oración para todo cristiano. El interés por la mística no se reducía al mero conocimiento de la doctrina, sino que se traducía en la búsqueda de experiencias vividas y transmitidas [5].

Los sacerdotes provenían de medios modestos, sobre todo rurales, aunque a principios del siglo XX comenzaron a proliferar las vocaciones urbanas. Algunas congregaciones religiosas como los jesuitas y dominicos acaparaban las pocas vocaciones de la burguesía o de la nobleza. El tratamiento económico del clero era precario en gran parte debido a que la aportación de los Estados era muy escasa y discontinua, mientras que la ayuda de los fieles era, a menudo, inexistente.

Las leyes liberales tendían a convertir al sacerdote en un ciudadano común, sin ninguno de los privilegios o consideraciones de las que había gozado tradicionalmente. Las leyes sobre el servicio militar (en Francia en 1889) constituyeron la primera etapa de esta laicización. La segunda fueron las sucesivas separaciones Iglesia-Estado, generalmente realizadas de forma traumática. Las guerras mundiales en el siglo XX y el clima de incertidumbre causado por el descenso de vocaciones agudizó el problema sacerdotal, aunque favoreció un acercamiento y una identificación mayor con los problemas y angustias de la gente común.

Los obispos, que desde principios del siglo XIX aumentaron su autoridad sobre los sacerdotes y su control de la diócesis, sintieron

[5] P. POURRAT, *La Spiritualité chrétienne* (París 1947).

especial preocupación por la soledad de los sacerdotes que ejercían su ministerio, a menudo, en medio de la hostilidad de gran parte de la población que les rodeaba y de dificultades económicas que les convertían en un subproletariado clerical, con frecuencia, a merced de quienes se animaban a sufragar las necesidades parroquiales. Esta situación les llevó a buscar formas de vida comunitaria y de solidaridad apostólica. Los Sacerdotes del Prado, fundados por Antonio Chevrier (1870), y el Movimiento de amistad sacerdotal, fomentado en la diócesis de Vitoria por Rufino Aldabalde en los años cuarenta del siguiente siglo, son dos ejemplos de iniciativas surgidas en la Iglesia para resolver un problema de soledad, de individualismo excesivo y de falta de maduración afectiva, cada día más agudo. Junto al apoyo afectivo de amistad sacerdotal, se urgió la necesidad de practicar con asiduidad la oración mental y los retiros comunitarios. En España, el sacerdote Enrique Ossó, fundador de la Compañía de Santa Teresa, propagó la práctica de la meditación, tanto entre sacerdotes como entre los laicos. Para ello escribió *Un cuarto de hora de oración* (1890) en la que defiende la tesis de que quien dedique a este ejercicio unos minutos al día, vencerá todas las dificultades.

En Francia se fundó en 1862 la «Unión Apostólica de sacerdotes seculares» y en Viena, seis años más tarde, la «Asociación para la perseverancia sacerdotal».

El cardenal Mercier, arzobispo de Malinas, fue uno de los primeros en insistir en la especificidad de la espiritualidad sacerdotal diocesana, basándola en la misma naturaleza de su sacerdocio y de su vida apostólica en medio del mundo [6]. Este y otros impulsos parecidos, como el de los sulpicianos, moverán a algunos sacerdotes a iniciar movimientos de espiritualidad sacerdotal diocesana que revitalizarán prodigiosamente la vida espiritual y comunitaria de los sacerdotes diocesanos allí donde consiguen implantarse [7]. En 1919, los dominicos comienzan a editar *La Vie Spirituelle,* los jesuitas la *Revue d'ascétique* (1920) y, también, el *Dictionnaire de Spiritualité* (1932), obras que responden a la inquietud espiritual de una elite eclesial importante, que, a su vez, la transmiten a través de retiros, charlas y comunicaciones de todo género.

[6] Cardenal MERCIER, *La vie intérieure. Appel aux âmes sacerdotales* (Lovaina 1908); A. M. CHARUE, *Le clergé diocésain* (Tournai 1961).

[7] S. GAMARRA, *Origen y contexto del movimiento sacerdotal de Vitoria* (Vitoria 1981).

3. Métodos de pastoral

Disponían de abundantes manuales para la predicación. Estaba muy presente la pedagogía del infierno, del terror y del castigo, y en general la desconfianza radical en el ser humano. Tal vez, a causa de esta actitud, en la exposición de los grandes temas religiosos se mostraban bastante alejados del mundo real de su tiempo. Pensaban que el único objetivo a cumplir era el de la práctica religiosa, y, en todos sus planteamientos, el pecado de la carne se convirtió en una obsesión a menudo enfermiza, que empapaba los sermones, tratados apologéticos y programas pastorales. Los dos enemigos permanentemente denunciados y anatematizados fueron la inmoralidad y la impiedad. Insistieron en la necesidad de la religión para salvaguardar la honestidad de costumbres privadas y públicas, insistencia más frecuente todavía cuando se trataba de demostrar que el orden civil y político no era posible sin la fe cristiana. Fueron, sobre todo, apologistas, defensores de una cosmovisión con frecuencia caracterizada por pequeños horizontes, demasiado marcada por criterios anacrónicos que expresaban preocupaciones que ya habían desaparecido de entre la gente normal, en un mundo que consideraron y vivieron con angustia como enemigo, como profundamente hostil.

Se les acusó de talante autoritario, de influir desmesuradamente en la vida familiar de sus parroquianos. Éste fue uno de los caballos de batalla de los anticlericales de todos los países, pero, a menudo, éstos confundían la enseñanza y defensa decidida de unos valores con la imposición o la coacción.

El siglo XIX fue el siglo de la confesión. Ésta se convirtió en una práctica sacramental esencial, aunque la dureza de algunas reglas y costumbres pastorales, que llegaba en algunas regiones a diferir indefinidamente la absolución [8], llevó a que los hombres se alejasen progresivamente del confesonario, desembocando en una cierta feminización de la práctica. Existían manuales de confesores que ayudaban a solucionar los casos más complicados y a ofrecer consejos y respuestas en toda circunstancia. El cura de Ars se convirtió en el modelo de confesor [9] por su entrega, sencillez y permanencia en el confesonario, y la moral de San Alfonso influyó en la práctica de la administración de este sacramento, haciéndolo más sensible a la fragilidad de la naturaleza humana y a la importancia de la conciencia

[8] J. DELUMEAU, *La confesión y el perdón* (Madrid 1992).

[9] Juan XXIII le dedicó la *Sacerdotii nostri primordia* (1-8-1959), en la que exalta las quince horas diarias dedicadas al confesonario por el cura de Ars. Pío X en *Harent animo,* Pío XI en *Ad catholici sacerdotii,* y Pío XII en *Menti nostrae,* hablaron también del tema.

recta. Entre los manuales de confesión más importantes y más seguidos sobresale *La llave de oro* (1860) del P. Claret.

El sacerdote se convirtió en protagonista de algunas de las novelas más conocidas del siglo XX: *El poder y la gloria,* de Graham Greene, el D. Camilo de Guareschi, y el sacerdote de pueblo de Bernanos, entre otros. Se trató de la revalorización literaria de un personaje antes poco apreciado y de la presentación de una mística del sacerdote diocesano que llegó a imponerse durante unos decenios. Las encíclicas de Pío XI *Ad catholici sacerdoti* (1935) y la de Pío XII *Menti nostrae* (1950) desarrollan en este mismo sentido una sugestiva teología sobre el sacerdocio.

4. Nuevas formas de presencia

Se multiplicaron las iniciativas a favor de los más necesitados, cada día más numerosos y más marginados. A un mundo cada día más insolidario, los cristianos respondieron con prontitud con instituciones y propuestas capaces de coordinar la generosidad y los medios existentes y de aliviar la miseria y la enfermedad. Así nació Cáritas (1897) en Colonia, por obra de Lorenz Werthmann (1858-1921), que tendrá hasta nuestros días una historia gloriosa, o instituciones como la de Luigi Guanella (1842-1915) o la de don Orione, dedicadas a recoger y acompañar a jóvenes con limitaciones psíquicas [10], o congregaciones religiosas que consagrarán su tiempo a los hospitales, orfanatos o ambulatorios, o las Conferencias de San Vicente de Paúl, que atrajeron durante decenios a laicos de toda condición.

A finales de siglo, ante el aumento de la descristianización y de la indiferencia de las masas, los sacerdotes salieron de los presbiterios en busca de almas. La multiplicación de sociedades o grupos de misioneros que recorrían el mundo rural, que multiplicaban las misiones parroquiales, que se ingeniaban para hacer presente en ambientes a menudo indiferentes el mensaje evangélico, consiguió con frecuencia lo que las parroquias tradicionales no eran capaces. En España se inició el siglo XIX con los sermones multitudinarios del beato José de Cádiz y encontramos a lo largo de los dos siglos nombres conocidos como el de San Antonio M.ª Claret, fundador de los

[10] Entre estas congregaciones dedicadas a la atención de los enfermos resultó importante la restauración de la orden hospitalaria por el beato Menni. Cf. N. MARTÍN, *El Rmo. P.Fr. Benito Menni, prior general de toda la orden de San Juan de Dios, restaurador de la misma en España, Portugal y Méjico y fundador de la Congregación de Hermanas Hospitalarias del Sagrado Corazón de Jesús* (Madrid 1919).

Misioneros del Sagrado Corazón de María (1849); el franciscano P. Juan José Avero (1797-1878), el jesuita P. Tarín [11], y los PP. Sarabia, Peiró o Laburu. Con el desarrollo del catolicismo social, los sacerdotes se hicieron más creativos e ingeniosos y buscaron conquistar nuevos espacios. Los dos congresos eclesiásticos de Reims y de Bourges propusieron cambios de rumbo en la acción pastoral [12]. Otro tanto se podría afirmar de los congresos católicos de Madrid, Burgos y Tarragona. Ese deseo de atender a las nuevas necesidades pastorales se tradujo, entre otras iniciativas, en la preocupación por atender espiritualmente a los emigrantes que, a menudo, perdían en sus nuevos destinos sus puntos de referencia cristianos tradicionales. Mons. Bonomelli, Santa María Francesca Cabrini y Mons. Giovanni Battista Scalabrini [13] fundaron congregaciones religiosas y desarrollaron ingeniosas iniciativas con el fin de lograr este objetivo.

Éste es un tema que debe ser tenido en cuenta en su complejidad. La conformación de las nuevas ciudades favorecía los grandes cambios, hizo posibles las revoluciones, la expansión de las nuevas ideas, la modelación de nuevas actitudes y talantes. A la Iglesia le resultó difícil comprender el influjo de esta realidad en la pastoral tradicional. Sin embargo, no faltaron personas e instituciones que captaron la necesidad de responder a los nuevos retos.

Naturalmente, no siempre las formas de pastoral fueron las más adecuadas, ni los obispos fueron capaces de responder a los retos del mundo moderno secularizado, ni la mayoría de los sacerdotes tuvo la creatividad necesaria para adaptarse a la nueva mentalidad. Pero no cabe duda de que era una Iglesia más pobre, sencilla y evangélica, no sólo porque había perdido los privilegios tradicionales que, a menudo, la habían alejado de las necesidades diarias de los fieles, sino, también, porque había comprendido mejor el sentido de ser luz y sal en el mundo.

La mayoría de las nuevas congregaciones nacen en Francia (más de 400), Italia y España, aunque no faltan fundaciones en Polonia, Austria, Alemania y Bélgica. En el siglo XX aparecen bastantes congregaciones en países no europeos, pero, en general, todas son de mentalidad occidental. Se fundan muchas más congregaciones femeninas que masculinas. Significa que la mujer conquista su puesto en el campo del apostolado y de la asistencia caritativa. Manifiesta también el cambio copernicano en la concepción de la perfección reli-

[11] P. M. AYALA, *Vida documentada del Siervo de Dios P. Francisco de Paula Tarín* (Sevilla 1951); J. M. JAVIERRE, *El león de Cristo* (Madrid 1980).

[12] R. RÉMOND, *Les deux Congrès ecclésiastiques de Reims et de Bourges (1896-1900)* (París 1964).

[13] M. SIGNOR, *Giovanni Battista Scalabrini e l'emigrazione italiana* (Roma 1989); G. ROSOLI, *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo* (Roma 1989).

giosa, que ya no se reduce a la soledad de la vida contemplativa, sino que se manifiesta espléndidamente en el servicio al prójimo. La acción apostólica constituye una necesidad en la vida de la Iglesia contemporánea y, también, un camino de perfección y santificación personal.

En el proceso de reforma de las antiguas congregaciones, Pío IX actuó, a menudo, de forma directa, nombrando personalmente los generales e imponiendo normas, elaborando, de hecho, un nuevo derecho de religiosos.

En realidad, se trata de una Iglesia todavía muy identificada con el talante y la cultura europea, aunque muy consciente de su carácter y proyección universal. En estos dos siglos se han multiplicado los casos de martirio. Conviene recordar la explosión sangrienta de la Comuna de París (1871) y las grandes persecuciones en Rusia, en México y España. En el siglo XIX no faltaron los martirios de misioneros en países de misión, pero es en el siglo XX cuando se han multiplicado los casos de sacerdotes asesinados en África y América por defender la justicia y a quienes estaban privados de ella. Por otra parte, resulta imprescindible tener en cuenta la presencia del clero en las dos guerras mundiales, presencia que anuló tantos prejuicios aceptados acríticamente y que fue capaz de acercar su ministerio a tantos jóvenes que no lo conocían [14].

Se multiplicaron los sínodos diocesanos y provinciales, una de las grandes preocupaciones de Pío IX, pero no se favorecieron los concilios nacionales por miedo al galicanismo. De hecho, Pío IX no concedió la preceptiva autorización cuando los obispos franceses le expresaron su deseo de convocar un concilio francés [15].

5. **Formación y catecismo**

La vivencia revolucionaria y la del exilio incitaron a formar a la juventud y a recristianizar a los campesinos. Centenares de pequeñas agrupaciones, generalmente diocesanas, se dedicaron a esta tarea. Guillermo Chaminade (1761-1850) con los Marianistas, M. Champagnat con los Hermanos Maristas, Jean C. Colin (1790-1836) con los PP. Maristas, A. Rosmini con los Padres de la Caridad y las Hermanas de la Providencia, y tantos otros, buscaron estar presentes allí donde las necesidades de la nueva evangelización les hacía más necesarios. Por otra parte, la participación vigorosa y creativa de las ór-

[14] J. BRUGERETTE, *Le prêtre français et la société contemporaine,* III (París 1938) 349-492.

[15] A. GOUGH, *Paris et Rome* (París 1996) 138-139.

denes femeninas en el apostolado activo cubrió campos antes inéditos y supuso un enriquecimiento en matices y sensibilidades antes impensables. La compenetración de sacerdotes con mujeres de fuerte espiritualidad y capacidad apostólica llevó en el XIX a la fundación de congregaciones religiosas que respondían a las necesidades específicas de aquella sociedad. Así Enrique Ossó *(Compañía de Santa Teresa),* Étienne Pernet *(Hermanitas de la Asunción),* Francisco Butiñá *(Siervas de San José),* Miguel Herranz *(Hijas de Jesús),* Eladio Mozos *(Josefinas Trinitarias),* beato Francisco Palau *(Carmelitas Teresianas),* Marcelo Spínola *(Esclavas Catequistas).* La enorme importancia de las congregaciones femeninas en el desarrollo pastoral de los dos últimos siglos ha llevado a algún historiador a definir el proceso como «feminización de la religión» [16]. Por otra parte, las religiosas, con la fundación de las congregaciones y con su presencia activa en campos de apostolado antes privativos de los hombres, ejercieron una forma de emancipación femenina no sólo en ámbitos eclesiales, sino también en el conjunto de la sociedad, anticipando en medio siglo el feminismo laico.

Los sacerdotes y obispos eran conscientes de que abundaba la credulidad, la superstición, el fatalismo y el formalismo y que era necesario madurar y sustanciar la manifestaciones de religiosidad. O se era devoto (observar el domingo, cumplir con Pascua, practicar la penitencia y las buenas obras, respetar la ley de Dios) o se arruinaba la fe [17]. Pero eran muy conscientes también de que resultaba necesaria una cierta formación doctrinal. El grupo de la princesa Gallitzin, en Münster, impulsó la renovación bíblica y del catecismo. Juan B. Hirscher escribió *Catequética* (1831) y un *Catecismo* (1845), que se convirtieron en dos grandes obras pedagógicas en el campo catequético. Dupanloup, que era conocido antes de recibir el episcopado por su dedicación a la pedagogía catequética, insistió en que el catecismo no sólo debía instruir, sino también educar. Sólo en Italia se utilizaban más de 400 catecismos [18]. En España fueron muy importantes las *Escuelas Dominicales* fundadas en 1857 por el jesuita P. Mariano Cortés en beneficio de niños pobres y del servicio doméstico. La gran catequista de pobres y obreros fue Dolores Rodríguez Sopeña, que en 1892 fundó la asociación de las *Doctrinas,* nombre vulgar de la «Asociación del Sagrado Corazón y de San

[16] CL. LANGLOIS, *Le catholicisme au féminin* (París 1984); Y. TURIN, *Femmes et religieuses au XIXe siècle* (París 1989).

[17] P. DROULERS, *Action pastorale et problèmes sociaux sous la monarchie de juillet chez mgr. D'Astros* (París 1954).

[18] P. STELLA, «I catechismi in Francia e in Italia nell'età moderna. Proliferazione tra analfabetismo e incredulità»: *Salesianum* 49 (1987) 303-322; L. NORDERA, *Genesi storica del catechismo di Pio X (1896-1916)* (Roma 1988).

Ignacio de Loyola», y más adelante la congregación religiosa de las Damas Catequistas (1901) [19]. Sobresale también la obra catequética y pastoral del obispo de Palencia el beato Manuel González.

Tras la política laicista de Ferry, una catequesis exigente alcanzó a la mayoría de los franceses [20]. En 1889 se reunió en Piacenza el primer Congreso catequético italiano y, pocos años más tarde, el seminario de Madrid contaba con un interesante museo catequético, que demostraba la preocupación generalizada por este tema. Entre los pedagogos españoles sobresalen el P. Andrés Manjón, fundador de las Escuelas del Ave María, y el P. Ramón Ruiz Amado.

Tras recibir la comunión solemne, la mayoría de los jóvenes desaparecían del ámbito eclesial. Para intentar solucionar el problema, se multiplicaban las iniciativas que mantenían a los jóvenes a la sombra de las parroquias: clubes, corales, actividades parroquiales.

Los centros de renovación religiosa, presentes en todos los países, se caracterizan por la eficacia con la que combinan exigencias culturales y exigencias místico-ascéticas con fervor pedagógico. Se busca recuperar el pasado religioso-cultural, al tiempo que se examinan las ideas nuevas a la luz de la propia fe. No siempre con la suficiente tolerancia cultural, pero siempre con el deseo de recuperar una espiritualidad que se considera en peligro, y de encontrar espacios de diálogo.

6. Devociones y espiritualidad

La vida piadosa de los creyentes se centró fundamentalmente en tres devociones que adquirieron enorme importancia en estos dos siglos: la eucaristía, la devoción al Sagrado Corazón de Jesús y la devoción mariana. La devoción eucarística modificó los hábitos religiosos de parroquias y casas de religiosos. En el siglo XIX, la recepción de los sacramentos constituía el punto focal de la acción pastoral, sobre todo la confesión y la comunión pascual. Influyó, entre otros, San Alfonso María de Ligorio, canonizado en 1839, declarado doctor de la Iglesia en 1871, cuya *Teología moral,* fundamentada en la benignidad pastoral, se extendió rápidamente, junto a su insistencia en la misericordia de Dios, en la eucaristía y en la Virgen, con sus permanentes misiones populares, con sus canciones piadosas que se

[19] A. FERNÁNDEZ POMBO, *Vida y obra de Dolores R. Sopeña* (Madrid 1995); *Beatificationis et canonizationis servae Dei Mariae Perdolentis Rodriguez Ortega Sopeña, fundatricis Instituti Dominarum Catechistarum (1848-1918)* (Roma 1978).

[20] Y.-M. HILAIRE, «L'éducation de la foi en France, 1850-1950»: *Les Quatre Fleuves* 11 (1980) 325-326.

hicieron tan populares en Italia. La adoración perpetua y la adoración nocturna, con fuerte carácter expiatorio, a menudo relacionado con el rechazo del poder laicista del Estado, movilizaron a los creyentes y centraron la vida espiritual en Cristo cercano y amigo. La festividad de Corpus Christi se convierte con sus solemnes y omnipresentes procesiones en uno de los días centrales del calendario litúrgico. Los Congresos Eucarísticos Internacionales consiguieron socializar una doctrina central del catolicismo y mostraron también la universalidad de la Iglesia: Montreal (1910), Lourdes (1914), Chicago (1926), Sydney (1928), Buenos Aires (1934), Manila (1937), Barcelona (1952), Río (1955).

En 1856, Eymard fundó en París la Congregación de los Siervos del Santo Sacramento y Theodolinda Dubouché fundó las Religiosas de la Adoración reparadora (1848), con la misión de reparar los ultrajes al Sagrado Corazón por medio de la adoración perpetua. En Norteamérica se difundieron con gran éxito las Religiosas de la Adoración perpetua (1896) y en España sobresalen Santa María Micaela del Santísimo Sacramento (1809-1865), fundadora de las Adoratrices, que han sabido compaginar su adoración permanente al Sacramento con su apostolado entre quienes se entregaban a la prostitución, y Santa Rafaela del Sagrado Corazón, fundadora de las Esclavas del Sagrado Corazón, con permanente dedicación al culto eucarístico.

La comunión frecuente fue extendiéndose lentamente y en ello tuvo que ver la insistencia en una cuidada preparación a la primera comunión, uno de los objetivos más importantes de la pastoral parroquial [21]. En 1905, el decreto de Pío X sobre la comunión frecuente y cotidiana, *De quotidiana SS. Eucharistiae sumptione,* establece dos condiciones suficientes para comulgar: el estado de gracia y la recta intención. En 1910, el mismo papa estableció en la *Quam singulari* que se diese la primera comunión a los niños al llegar al uso de razón, es decir, hacia los siete años, y fuesen ya capaces de distinguir el pan ordinario del eucarístico. En ambos documentos el papa reafirmaba el principio que está en la base de la reforma eucarística: la comunión no es la recompensa de la vida moral del cristiano, sino su alimento.

Se trata de una espiritualidad más confiada y optimista que la de siglos anteriores, aunque perdura el tremendismo en ejercicios espirituales y misiones populares; una espiritualidad mariana, alimentada por la eucaristía, tal vez menos profunda, pero más cálida. Una piedad ciertamente más sentimental que en otros tiempos y muy moralizante.

[21] J. DELUMEAU (dir.), *La première communion. Quatre siècles d'histoire* (París 1987); J. M. DERÉLY, «Les décrets eucharistiques du bienheureux Pie X»: *Nouvelle Revue Théologique* 9 (1951) 897-911.

La devoción al Sagrado Corazón se convirtió en el estímulo más poderoso de religiosidad cálida y operativa, en gran parte gracias a los jesuitas, que dedicaron sus energías a la propagación de esta devoción, después de haber consagrado en 1872 todas sus provincias al Sagrado Corazón [22]. Resulta esencial en esta devoción contemplar y adorar el amor redentor de Jesucristo, móvil de su acción salvadora y elemento sustancial y constante de la espiritualidad cristiana. En 1856 Pío IX incluyó en el calendario litúrgico la fiesta del Sagrado Corazón y en 1864 beatificó a Margarita María de Alacoque. Consagró, también, el mes de junio a esta devoción. En 1870 los obispos franceses consagraron la nación y comenzaron la construcción de la basílica de Montmartre, que se convirtió en un centro muy concurrido de peregrinaciones. A principios de siglo acudieron al templo un millón de peregrinos. En 1899, León XIII realizó la consagración del mundo de modo solemne con el objetivo de señalar la soberanía del Sagrado Corazón sobre el universo [23]. En 1923, fue Alfonso XIII quien consagró España en el Cerro de los Ángeles, centro geográfico del país, y en Barcelona se levantó el templo expiatorio de Monjuich. Pío XI en las encíclicas *Miserentissimus Redemptor* (1928) y *Caritate Christi compulsi* (1932) y Pío XII en la *Haurietis aquas* (1956) presentaron los fundamentos teológicos de la devoción, aunque ya en este tiempo encontramos en algunos círculos eclesiales no pocas perplejidades sobre las manifestaciones y prácticas de esta devoción.

Por otra parte, la práctica de esta devoción fue enucleando a su alrededor multitud de devociones subsidiarias: la de los nueve primeros viernes, la consagración de las familias, las entronizaciones de imágenes, los detentes, la edificación de templos y monumentos en las ciudades, el Apostolado de la Oración (1859), principal versión asociativa de esta devoción. La Universidad católica de Milán, así como multitud de otras instituciones, lleva el nombre del Sagrado Corazón.

El conjunto de la devoción tuvo un planteamiento penitencial, expiatorio y reparador por los pecados de los hombres, y de cercanía y conmoción por la persona de Cristo sufriente. El sufrimiento del inocente constituye una compensación del pecado. La capacidad de sobrellevar el pecado y la injusticia equilibra un mundo desarreglado. Fueron fundadas algunas congregaciones con este objetivo reparador, por ejemplo los PP. Reparadores, y los teólogos del momento elaboraron un cuerpo doctrinal correspondiente.

[22] W. V. BANGERT, *Historia de la Compañía de Jesús* (Santander 1981) 532.

[23] F. DEGLI ESPOSITI, *La teologia del S. Cuore di Gesù da Leone XIII a Pio XII* (Roma 1967) 212-233; CARD. MANNING, *Glory of the Sacred Heart* (Londres s/a).

Probablemente, la devoción al Sagrado Corazón favoreció el de sarrollo de la Cristología, traducida en ambos siglos en numerosa vidas de Jesús. Recordemos la de Grandmaison, leída en todos lo idiomas más importantes; la de Lagrange, Lebreton, Karl Adam, Ro mano Guardini, Vilariño, Papini y tantas otras que propusieron e «Christus totus» (Cristo en su totalidad), aunque desde nuestra pers pectiva, tendríamos que preguntarnos si la espectacularidad de est devoción no ocultaba, de hecho, la ausencia de las otras personas d la Trinidad.

La devoción mariana ocupa, también, un lugar decisivo en la re ligiosidad contemporánea. En 1801, Guillermo José Chaminade fundador de los marianistas, escribió el *Manual del sirviente de Ma ría.* C. Labouré, Hija de la Caridad, ve el 21 de noviembre de 1830 la Virgen rodeada de rayos, los pies sobre el globo terráqueo y co una invocación en letras doradas que dice: «Oh María concebida si pecado, rogad por nosotros que acudimos a Vos». Una voz le pidi grabar una medalla con este modelo. La llamada medalla milagros se convirtió en poco tiempo en multitudinario objeto de piedad. E menos de dos siglos, se multiplicaron de manera sorprendente la apariciones; para dar un ejemplo, entre 1928 y 1958 se produce 179, aunque el episcopado sólo reconoció tres: en 1851 la de la Sa lette (que se había producido en 1846), en 1861 la de Lourdes a Ber nadette Soubirous (1858) y en 1872 la de Pontmain (1871). La de claración dogmática de la Inmaculada Concepción de 1854 pareci confirmar y legitimar algunas apariciones y favoreció el desarroll de la devoción mariana. La congregación laical de Hijas de María de origen desconocido, a la que han pertenecido millones de jóvenes ocupó con sus actos buena parte de la estrategia parroquial en rela ción con las jóvenes. Se dedicó el mes de octubre a la Virgen, sobr todo con el rezo del rosario, añadiéndolo a mayo, también centrad en devociones marianas, a junio, centrado en el Sagrado Corazón, marzo, dedicado a San José, y a noviembre, mes de los difuntos.

En todos los países existían santuarios famosos que atraían mul titudes para expresar su devoción y para impetrar favores: Mariazel en Austria, Czestochowa en Polonia, Einsiedeln en Suiza, Altötin en Renania, Pilar, Guadalupe o Montserrat en España, Guadalupe e México, Chartres, rue du Bac en París o Lourdes en Francia, Apare cida en Brasil, Fátima en Portugal. Esto supuso la prodigiosa revita lización del tradicional rito de las peregrinaciones y la consolidació de catolicismos nacionales personalizados.

Habría que mencionar, también, la multitud de lugares y peregri naciones de desconcertante atractivo, que la Iglesia no ha sido capa de controlar y disciplinar, aunque nunca los haya reconocido.

La devoción a San José tuvo, ciertamente, menos intensidad que las dos anteriores, pero fue calando en la vida devota de los cristianos, sobre todo a partir de 1870 cuando fue proclamado patrón de la Iglesia universal. San José fue relacionado en la literatura piadosa con el mundo de los obreros y con la problemática de la familia cristiana. El santuario de San José, patrono de Canadá, ha sido durante estos siglos punto de referencia de los católicos canadienses.

Las devociones a santos o advocaciones concretas son también muy numerosas. Las órdenes religiosas propagaron en sus actividades y en sus iglesias las devociones a sus santos: S. Ignacio, San Francisco, Santo Domingo, San Vicente de Paúl, o a los representantes de los movimientos religiosos: San Francisco Javier para las Misiones o San Luis para los jóvenes. Una de las más populares es la de San Antonio de Padua o de Lisboa, según se mire, el santo de los milagros, con manifestaciones como la del pan de los pobres —las ofertas a las estatuas del santo eran destinadas a los más necesitados— y la práctica piadosa de los trece martes, en recuerdo del 13 de junio, fecha de la muerte del santo.

7. **Liturgia, arte y música**

Durante estos dos siglos el interés por la purificación y la revalorización de la liturgia ha constituido uno de sus aspectos más positivos. Uno de los pioneros en este campo fue sin duda dom Guéranger (1805), fundador y abad de Solesmes, quien pretendió hacer comprensiva la liturgia, al tiempo que favorecía el abandono de los ritos regionales y la adopción del rito romano. De la misma manera que Newman, Moehler y Pusey, sus contemporáneos, descubrió el valor trascendente del pensamiento patrístico y su extraordinaria fecundidad para los cristianos de todas las generaciones. Asoció a este objetivo la restauración de la música y la propagación del canto gregoriano. Dom Pothier (1835-1923), de Solesmes, trabajó en la reconstrucción integral del oficio gregoriano, para lo que publicó sus *Melodías gregorianas* (1880) y el *Liber Gradualis* (1883). Las abadías de Beuron (1863) en Alemania y de Mont-César (1899) y Maredsous (1872) en Bélgica abrieron nuevas perspectivas y sus revistas y publicaciones influyeron decisivamente en la restauración litúrgica eclesial. Un monje de Mont-César, Lambert Beauduin, sugirió que se entregase un misal a cada laico con el fin de que éstos comprendieran y amaran los misterios que celebraban.

En 1903, Pío X, con su motu proprio *Tra le sollecitudini*, presentó el gregoriano como «el modelo supremo de música sacra», y dio instrucciones precisas que él mismo calificó de «código jurídico de la

música sagrada», pero no impidió que pudiese utilizarse en la liturgia música polifónica acorde a las normas [24].

Pío X realizó, asimismo, un importante impulso de renovación litúrgica con la reforma del *Breviario* y sus disposiciones sobre el *Misal romano*. Una fórmula resumía su pensamiento: «No hay que cantar ni rezar durante la misa, sino que hay que cantar y rezar la misa». En 1911 reformó el calendario litúrgico. En 1918 se celebró en María Laach la primera «misa comunitaria» como misa dialogada. Pío XII con la encíclica *Mediator Dei* y su reforma de la Semana Santa fue el antecedente más importante a la decisiva reforma litúrgica del Vaticano II, sobre todo con la constitución *Sacrosanctum Concilium*. En 1914 se publicó en Lovaina *La piedad de la Iglesia*, de Lambert Beauduin, un benedictino de Mont-César (Lovaina), quien consiguió que todas estas disposiciones e innovaciones litúrgicas fueran asumidas y puestas en práctica en la vida parroquial y diocesana. Este movimiento fue completado por la acción de la abadía de María Laach y por los escritos de Pius Parsch (1884-1954) y de Romano Guardini [25]. Con Jungmann, de la Universidad de Innsbruck, la historia de la liturgia renovó sus métodos y facilitó con el estudio de las fuentes la renovación litúrgica que brillará en el Vaticano II.

En el siglo XX el desarrollo del espíritu litúrgico está relacionado con las abadías de Mont-César, de Lovaina, y de San Andrés, de Brujas, con nombres como Romano Guardini, Pius Parsch, Odo Casel o Jungmann, con la colección «Lex Orandi» y con revistas como La Maison-Dieu o los centros nacionales de apostolado litúrgico. En 1956 se celebró en Asís el primer congreso internacional de pastoral litúrgica, verdadero encuentro de especialistas e intercambio de experiencias que tuvieron su traducción en la reforma litúrgica del Vaticano II [26].

El romanticismo llevó a la revalorización del gótico y al convencimiento de que se trataba de un arte profundamente religioso. Multitud de iglesias en Europa y en el continente americano, así como en las colonias africanas y asiáticas, fueron construidas en estilo neogótico [27]. Son bien conocidas las catedrales de San Patricio en Nueva York, la de Saint John en la misma ciudad y la de Washington, pero el caso más sorprendente fue el de la catedral de Colonia, comenza-

[24] R. MERRY DEL VAL, *Impressioni e ricordi* (Padua 1947); F. ROMITA, «La preformazione del Motu proprio di Pio X sulla musica sacra»: *Monitor ecclesiasticus* 86 (1961) 395-497.

[25] «Le mouvement liturgique en Allemagne»: *La Maison-Dieu* 7 (1946) 51-104.

[26] A. G. MARTIMORT, «Du centre de pastorale liturgique à la constitution sur la liturgie de Vatican II»: *La Maison-Dieu* 1 (1984) 15-27.

[27] C. BOITO, *Il duomo di Milano e i disegni per la sua facciata* (Milán 1889).

da el 15 de agosto de 1248, paralizadas sus obras durante siglos y acabada en 1880 según los planes primitivos. Menos influjo en las nuevas construcciones ha tenido el románico o el estilo bizantino, a pesar del renombre de la nueva catedral de Westminster, en Londres.

El arte religioso del siglo XIX estuvo supeditado, pues, al neogótico y fue incapaz de crear un estilo nuevo. Da la impresión de que la civilización industrial y técnica ha perdido el sentido de lo sagrado, aunque el arte y la literatura lo hayan recuperado en no pocas ocasiones. Desde Kandinsky, que nunca olvidó el arte popular ruso y sobre todo el de los iconos, hasta el Kitsch cristiano de Dalí; desde Rouault hasta Gatuso, Bacon o Buffet, aparecen, con frecuencia, expresiones de la inquietud y búsqueda espiritual contemporánea [28]. Basta recordar el libro de Kandinsky *De lo espiritual en el arte,* en el que afirma que él ve el arte como un medio para hacer vibrar el alma humana, redimirla del materialismo y encaminarla hacia «una época de gran espiritualidad». Un ejemplo notable de la moderna utilización de símbolos lo tenemos en las iglesias de Courfaivre y de Audincourt (1950), en cuyas vidrieras Fernand Léger consiguió que los instrumentos y signos de la Pasión, la Muerte y la Resurrección de Cristo se convirtieran en una verdadera fiesta de luz y color para los ojos y el espíritu del creyente [29], o la catedral de Metz, donde las vidrieras de Chagall no desentonan de las medievales.

8. **Vida pastoral y espiritual**

Sacerdotes y laicos buscaron recomponer la vida religiosa y espiritual de la sociedad. Así Cottolengo, capellán de Turín, Bruno Lanteri, Juan María Vianney, Sofía Barat, Claret o Sor Ángela de la Cruz. Se abrieron nuevos carmelos, a pesar de que el ambiente no parecía muy predispuesto a una forma de vida de silencio y reclusión. Vincenzo Pallotti fundó la Sociedad misionera del apostolado laico, según Pío XI precursora de la Acción Católica.

La prensa se convirtió en un arma de doble filo. Los anticlericales usaron y abusaron de ella para atacar a la Iglesia y los sentimientos religiosos, pero, también, la Iglesia fue muy consciente de su importancia. Cuando se dio cuenta de que ya no podía contar con la censura, favoreció la llamada «buena prensa», es decir, periódicos y revistas que la defendieran y propagaran su doctrina. Recordemos *L'Avenir, Le Correspondant* o *L'Univers* en Francia; *Allgemeine Zeitung* o la *Gaceta de Augsburgo* en Alemania; *La Civiltà Cattolica* o

[28] J. PICHARD, *L'aventure moderne de l'art sacré* (París 1966).
[29] J. PLAZAOLA, *Historia y sentido del arte cristiano* (Madrid 1996) 859-1025.

L'Osservatore Romano en Italia; *The Dublin Review, The Rambler* o *The Tablet* en Inglaterra, *La Revista Católica* de Balmes, *La Revista Popular* de Sardá, *La Civilización, La Unidad Católica, La Constancia, El Siglo Futuro* o *El Debate* en España [30]. En Norteamérica *The Catholic World* llegó a ser la revista católica más popular. A estos y otros muchos periódicos habría que añadir una multitud de revistas, folletos y propaganda varia que se multiplicaron en todas las Iglesias, de manera especial el periódico ilustrado para niños y las revistas para las familias. Estos periódicos se convirtieron en importantes creadores de opinión en el interior de la Iglesia. L. Veuillot, uno de los polemistas más implacables del siglo XX; Carbonero y Sol o R. Nocedal fueron más escuchados y seguidos por los sacerdotes y laicos católicos que la mayoría de los obispos. Buena parte del clero leía estos periódicos como base de sus sermones y, a veces, leían sus editoriales desde el púlpito. También el cine provocó el interés inmediato de las organizaciones católicas. La Oficina Católica Internacional del Cine nació en 1929, y desde 1947 premia las películas que considera más acordes con los valores religiosos.

La Iglesia vio con nitidez los peligros a los que se enfrentaba la familia con la institución del matrimonio civil y del divorcio, y con la propagación de unas costumbres más libres. Tanto Pío IX como León XIII y los pontífices del siglo XX han condenado repetidamente el matrimonio civil y el divorcio [31].

A finales del siglo XIX, en una Iglesia vapuleada y maltratada se multiplicó el interés por el sentido espiritual de la vida tanto en su vertiente mundana como eclesial. Una vez más, la vuelta a la consideración de la persona de Cristo y a la meditación de sus misterios fortaleció y enriqueció el fundamento de la vida espiritual. Dom Chautard (1858-1935) restauró Cîteaux; Charles de Foucault (1858-1916) tras su conversión se retiró al desierto africano, donde llevó una vida de contemplación y testimonio. Su estilo de vida y sus escritos han inspirado no sólo nuevas formas de vida religiosa, sino también innumerables experiencias religiosas de todo tipo a lo largo del siglo XX [32]. Los Hermanitos y las Hermanitas de Jesús viven en pequeñas comunidades, normalmente en ambientes a los que no llega el cristianismo, a los que intentan transmitir el amor a Dios, no tanto con el anuncio explícito cuanto con la solidaridad y la entrega al medio en el que viven. Santa Teresita del Niño Jesús (1873-1897),

[30] Sobre la prensa española resulta imprescindible el informe de la Nunciatura de Madrid, en V. CÁRCEL ORTÍ, *León XIII y los católicos españoles* (Pamplona 1988) 823-891. No se puede olvidar tampoco la labor periodística de BALMES, SARDÁ, *Razón y Fe* y *El Debate*.

[31] G. FELICIANI, *Le conference episcopali* (Bolonia 1974) 102-103.

[32] H. DIDIER, *Petite vie de Charles de Foucault* (París 1993).

constituye una de las personalidades más interesantes y más admiradas a lo largo del siglo. En ella desaparecen los últimos brotes jansenistas al introducir en la espiritualidad cristiana la dinámica de la confianza en Dios desde su experiencia de las «manos vacías». Isabel de la Trinidad, también carmelita, por su parte, ofreció caminos y reflexiones para una espiritualidad acorde a la sensibilidad de nuestro tiempo [33]; Teilhard de Chardin (1881-1955) puso las bases para la elaboración de una espiritualidad del mundo, de las realidades terrenas, donde nada hay profano después de la Encarnación: «El interés verdadero de mi vida se centra en un esfuerzo por lograr un mejor descubrimiento de Dios en el mundo». Las conversiones de L. Bloy, de Jacques y Raïsa Maritain debido a su influjo, de Charles Péguy y de Ernest Psichari (1883-1914), nieto de Renan, demostraron la presencia nutriente de una espiritualidad capaz de ofrecer respuestas y esperanzas a un mundo en crisis [34]. En los ámbitos intelectuales se produjo un cierto movimiento de vuelta al cristianismo, aunque no eran claras todavía las condiciones. La crisis modernista, en cierto sentido, surgió con este propósito.

Convendría también señalar algunos nombres de la literatura contemporánea que han sabido trasladar a sus obras las preocupaciones y los valores del cristianismo de su tiempo. Graham Greene, Chesterton, Julien Green, Bernanos, Bloy, Malègue, Claudel, Belloc, Mauriac, Cesbron, Péguy, Papini, Unamuno, Torrente Ballester. En tantos sentidos, han resultado óptimos evangelizadores y han sido capaces de manifestar e ilustrar muchas convicciones católicas, a veces con una fuerza y una profundidad superiores a las demostraciones teológicas [35].

Conviene tener en cuenta también las nuevas disciplinas que iniciaron su camino provocando sospechas y llamadas de atención, pero que han adquirido ya un estatuto científico relevante: la sociología religiosa y el psicoanálisis. Los nombres de Le Bras y de Marc Oraison recuerdan las dificultades que encontraron y los logros conseguidos.

[33] H. URS VON BALTHASAR, *Elisabeth de la Trinité et sa mission spirituelle* (París 1952); ID., *Thérèse de Lisieux. Histoire d'une mission* (París 1973).

[34] R. BESSÈDE, *La spiritualité de la conscience catholique dans la littérature et la pensée française à la fin du XIX*e *siècle* (París 1975).

[35] Cf. CH. MOELLER, autor de la obra clásica «Literatura del siglo XX y Cristianismo», en «Il teologo di fronte all'evoluzione della letteratura», en *Bilancio della teologia del XX secolo*, I (Roma 1972) 103-136.

9. Misiones populares

En una sociedad cuyos componentes eran analfabetos en su inmensa mayoría y con un componente de rutina relevante, las misiones populares constituían un verdadero aldabonazo, una llamada a la conciencia individual y a los valores permanentes.

Duraban tres o cuatro semanas, con varias charlas al día según sexo y edad y con actos piadosos correspondientes. El objetivo inmediato era la confesión y la comunión. Es decir, se buscaba la práctica sacramental y la observancia del reposo dominical. Estas misiones no estaban tan politizadas como se afirma a menudo, pero, obviamente, eran deudoras del talante eclesial del momento [36].

A finales de siglo, León XIII fue consciente de que, habiendo perdido el apoyo del poder político, la Iglesia necesitaba del apoyo activo de los laicos si quería influir en la sociedad proyectando la reconstrucción de un orden social cristiano. En Alemania surge la *Deutsche Katholikenverein,* 1848; en Suiza la *Piusverein,* 1857, que en 1899 se convierte en *Schweizenrischer Katholikenverein;* en Italia la *Opera dei congressi,* 1874; en España la *Unión Católica,* de vida efímera, y en Austria la *Katholische Volksbund,* 1909. Tenemos que contar, también, con diversos grupos del catolicismo social, la llamada Democracia Cristiana, la experiencia de Le Sillon, la Acción Católica (JOC, JEC, JAC), las grandes concentraciones del *Katholikentag* en Alemania, la *Asociación de Católicos* (1868), la *Asociación Católica de Propagandistas,* las *Congregaciones Marianas Universitarias,* de Madrid y Barcelona, que fueron algunas de las principales asociaciones de laicos que a lo largo de este siglo han logrado mantener presente en los diferentes países la voz y la doctrina eclesial. Esta política de presencia masiva tranquilizaba a tantos cristianos asombrados por la marea de increencia y respaldaba a cuantos tenían que enfrentarse a las manifestaciones también masivas de las nuevas religiones, sobre todo políticas. Al mismo tiempo, una serie de teólogos fue abandonando o, al menos, matizando la idea de la Iglesia «sociedad perfecta» clerical y jurídica, para insistir más en una Iglesia espiritual, mística, cuerpo místico, pueblo de Dios convocado por el Espíritu, más espiritual que visible. Tenemos que recordar a Sailer, Crey, Mohler, teólogos que influyeron en los romanos Perrone, Pasaglia; Schrader, Franzelin, aunque, en realidad hay que esperar a la segunda mitad del siglo XX y, más específicamente al Vaticano II, para que estos planteamientos se conviertan en comunes en la Iglesia.

[36] Y.-M. HILAIRE, «Les missions internes face à la déchristianisation pendant la seconde moitié du XIXe siècle, dans la région du Nord»: *Revue du Nord* 46 (1964) 51-68; A. GUIDETTI, *Le missioni popolari* (Milán 1988).

A lo largo, pues, de estos dos siglos, la Iglesia aparece, a menudo, aislada, pobre, desconectada, sin medios adecuados para cumplir sus objetivos. Pero, al mismo tiempo, se muestra más compacta, con más fervor, más consciente de la propia naturaleza, de sus propias posibilidades, que en el siglo precedente. Es así como sus miembros tienen conciencia de la necesidad de renovarse interiormente, de reconquistar la presencia espiritual en la vida social y de reconciliar la cultura con la Iglesia.



CAPÍTULO XIII

PÍO X (1903-1914)

BIBLIOGRAFÍA

AGASSO, D., *L'ultimo papa santo. Pio X* (Cinisello Balsamo 1985); JAVIERRE, J. M.ª, *Pío X* (Madrid 1984); *Lettere* (ed. de N. Vian, Roma 1954); *Positio super virtutibus* (Ciudad del Vaticano 1949); POULAT, E. *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: la «Sapinière»* (1909-1921) (Tournai 1969).

1. La sorpresa de una elección

La elección de Pío X fue marcada por el veto que Austria impuso al cardenal Rampolla, Secretario de Estado de León XIII, que parecía contar con el apoyo de una parte importante de los cardenales, al juzgar que Rampolla favorecía demasiado la política francesa. Este temor no parecía responder a causas objetivas, pero, en cualquier caso, indicaba que a principios de siglo, a pesar de la marginación en que se encontraba la Iglesia, los Estados seguían considerando que su actuación tenía consecuencias políticas. Los cardenales protestaron por el veto, pero lo tuvieron en cuenta y eligieron a Giuseppe Sarto, Patriarca de Venecia, de sesenta y ocho años, que había llegado a Roma sin la menor duda de que su viaje sería de ida y vuelta [1].

De todas maneras, algunos cardenales pensaban que había que modificar la actuación de la Santa Sede. «Es necesario —escribía Ferrari, arzobispo de Milán— un cambio, que, de hecho, es esperado por todos; lo exigen las condiciones de nuestro tiempo». Una vez más se comprobaba que a un pontificado largo e intenso, por extraordinario que hubiese sido, sucedía otro de diverso significado.

Giuseppe Sarto respondía al modelo de sacerdote del siglo XIX, piadoso, clerical, con una formación teológica escolástica, tradicional, con una concepción eclesial centrada e identificada con Roma. Había nacido en una familia humilde y a ella se sintió vinculado a lo largo de su vida. Recorrió todos los peldaños de la carrera clerical desde coadjutor de una parroquia rural al sumo pontificado, vivió de cerca los problemas pastorales y las dificultades ambientales que experimentaba el clero, sobre todo en sus relaciones con la masa de

[1] G. ROMANATO, *La vita di papa Sarto* (Milán 1992); F. ANTONELLI, «La santità di Pio X»: *Rivista di vita spirituale* 6 (1952) 121-132.

cristianos que, sin estar preparados doctrinalmente, estaban expuestos a todos los ataques y retos que la cultura moderna dirigía al cristianismo.

Probablemente no tuvo la misma sensibilidad para los problemas y las angustias experimentadas por aquellos creyentes con buena formación intelectual que se sentían incómodos con una Iglesia demasiado anclada en un pasado que no volvería y en un talante intransigente incapaz de dialogar con una sociedad cada día más plural y secularizada y con una ciencia que experimentaba continuamente nuevos métodos y nuevas hipótesis. En este pontificado encontramos con meridiana claridad el drama personal de tantos cristianos que habían sido formados en las ciencias modernas y que difícilmente soportaban el corsé de la escolástica o el predominio de tradiciones anacrónicas defendidas a ultranza en los ambientes eclesiales [2].

Pío X, decidido a mantener la ortodoxia doctrinal, no estaba dispuesto a que los más intelectuales escandalizasen a los más sencillos, y, seguramente, en esta decisión residió una clave de su actuación, aunque, naturalmente, los costes fueron altos.

La elección le cogió ciertamente de sorpresa. Tomó el nombre de Pío en recuerdo de los pontífices de tal nombre «que en el último siglo se opusieron con coraje al multiplicarse de las sectas y de los errores». El filósofo francés Blondel señaló que la elección del nombre ya era una indicación de la dirección del pontificado y, de hecho, dio la impresión de sentirse más identificado con el talante de Pío IX que con el de su inmediato predecesor, de quien pensaba que había sido demasiado contemporizador.

En el mismo cónclave, el nuevo papa pidió a Rafael Merry del Val (1865-1930), arzobispo secretario del cónclave, hijo de un diplomático español, que se quedase con él como pro-Secretario de Estado y poco después le confirmó definitivamente en el cargo. Merry del Val era de nacimiento y de temperamento aristócrata, hablaba idiomas y conocía bien el ambiente curial romano, y, en este sentido, cubría algunas carencias del nuevo pontífice. Pío X poseía una gran fuerza de carácter, era seguro de sí mismo, y manifestó con frecuencia un talante autoritario que algunos historiadores consideran propio del clero véneto del tiempo y que le llevó a enfrentarse sin temor a cardenales, clero y políticos [3].

[2] P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia* (Bolonia 1969).

[3] S. TRAMONTIN (ed.), *Le radici venete di San Pio X* (Brescia 1887).

2. El sentido de lo sobrenatural

Su lema fue «Restaurar en Cristo todas las cosas», y no cabe duda de que respondió adecuadamente al programa de su pontificado desde sus primeros actos, decidido a renovar la diócesis y el clero de Roma, que no se encontraba en su mejor momento. Los cardenales que le votaron deseaban un pontífice pastor y ciertamente lo consiguieron, y, en la misma linea, no pocos creyentes consideraban que resultaba necesario insistir en la necesidad de las virtudes apostólicas de los tiempos apostólicos, la bondad, la caridad, la pobreza de espíritu, la mansedumbre [4].

Se trataba de una personalidad profundamente religiosa, con una piedad muy tradicional, muy anclada en la fibra religiosa de su tierra de nacimiento. No era optimista con relación al tiempo que le tocó vivir: «Nuestro mundo sufre un mal: la lejanía de Dios. Los hombres se han alejado de Dios, han prescindido de Él en el ordenamiento político y social. Todo lo demás son claras consecuencias de esa postura», escribió en su primera encíclica. Dijo de él Juan XXIII: «Pío X consagró toda su vida a devolver al mundo el sentido de lo sobrenatural». La renovación religiosa que sus actuaciones y determinaciones imprimieron en la comunidad eclesial responde a esta exigencia y tuvo abundantes frutos. Su primera encíclica tuvo el mismo título de su lema: «Restaurar todas las cosas en Cristo». «Es preciso que desaparezca la impiedad que representa la sustitución de Dios por el hombre, que se restablezcan las leyes y los consejos del Evangelio y que se reafirmen las verdades de la Iglesia: la santidad del matrimonio, la educación católica de la juventud, propiedad y uso de los bienes, deberes de los ciudadanos y equilibrio entre las clases sociales. ¿Y cómo lograr esto? Con la elevación moral, espiritual y material del que manda, del que dirige, del clero, y sobre todo de los seminarios, en los que se debe acoger tan sólo al que sienta verdadera vocación y en los que deberá enseñarse una auténtica y sólida doctrina y disciplina».

No cabe duda de que el siglo XX inició con el optimismo desbordante del positivismo, que parecía desembocar en el eclipse de lo sagrado y el triunfo de la secularización. Pío X responde con el lema de restaurar todas las cosas en Cristo. Toda la cultura debía centrarse en Cristo: la filosofía, la ciencia, la moral, el sentido de la vida. ¿Se utilizaron los medios y las disposiciones adecuadas?

Reforzó con determinación la centralización de la Iglesia. Todo su planteamiento fue muy vertical: los laicos debían obedecer al cle-

[4] L. BEDESCHI, *Riforma religiosa e Curia Romana all'inizio del secolo* (Milán 1968) 27-30.

ro, éste a los obispos y los obispos al papa. Estaba convencido, ade más, de que no era posible defender la verdad de Cristo sin un refor zamiento de la disciplina interna eclesial. Pero no hay que entende sus disposiciones sólo bajo el objetivo de la centralización. Cuand insiste en la obligación de las visitas *ad limina* y prescribe la exigen cia de una relación minuciosa del estado de la diócesis, su objetiv es conseguir un mayor rigor y dedicación en la pastoral diocesana Por su parte, en sus planteamientos, los laicos no representaban gra cosa en la Iglesia: tenían que obedecer, seguir las consignas y trabajar, tanto en el campo apostólico como en los sindicatos o en la acción política, de acuerdo con las directrices eclesiales, porque creía que no se podía separar lo que pertenecía a la fe y las costumbres d lo que era propio de la política. Esto llevaba, naturalmente, a preferi las asociaciones de tipo confesional y a rechazar las tendencias más autónomas o los intentos interconfesionales.

En Alemania, en el campo social, existían las dos tendencias. Pío X aprobó calurosamente los sindicatos confesionales de Berlín y estuvo a punto de condenar los sindicatos de Colonia, bastante más numerosos, potentes y eficaces, pero que englobaban a católicos y protestantes y defendían un carácter más reivindicativo. La encíclica *Singulari quadam,* de 1912, insistió en los peligros del interconfesionalismo, de donde la necesidad de crear en cada país asociaciones católicas de obreros, pero toleró el caso alemán, con la condición de que se abstuvieran de toda teoría o acto que no concordase con la enseñanza de la Iglesia. En Italia miró con sospecha las tendencias demócristianas y condenó a Romulo Murri no tanto por sus doctrinas y exageraciones cuanto por su aspiración a defender su autonomía en el campo social y sindical. Tanto su encíclica *Il fermo proposito* (11 de junio de 1905) como la *Vehementer nos* (1907) reafirmaban el rol director de la jerarquía en todas las actividades de los laicos en la sociedad, aunque señalaban que el clero no debía intervenir en política.

La condena del atrayente grupo juvenil francés *Le Sillon* tuvo unas causas semejantes. El fundador de esta asociación, Marc Sangnier [5], era católico ferviente y gozaba de un indudable atractivo personal. Poco a poco se dio cuenta de que, si quería influir más en la sociedad francesa a través de una cultura espiritual, si quería reconciliar la Iglesia con el mundo obrero, la Iglesia y la República, si quería transformar la sociedad, tenía que transformar el carácter apostólico y exclusivamente confesional de los primeros tiempos y convertirlo en un grupo más abierto e integrador, un grupo que acep-

[5] J. CARON, *Le Sillon et la démocratie chrétienne. 1894-1910* (París 1967); CH. MOLETTE, *L'Association catholique de la jeunesse française* (París 1968); M. BARTHÉLEMY-MADAULE, *Marc Sangnier* (París 1973).

tara la democracia sin reticencia [6]. No renunciaban a sus ideales iniciales, pero modificaban los modos de presencia y de actuación. Esta determinación les llevó a ser más independientes de la tutela episcopal, consecuencia intolerable para no pocos, sobre todo si se le añade su adhesión a la democracia y a la república. Una vez más, las motivaciones políticas iban muy unidas a pretendidas preocupaciones eclesiológicas en quienes no estaban dispuestos a aceptar las libertades democráticas. Pío X los condenó el 25 de agosto de 1910 con determinación y rechazó el cristianismo democrático que ellos defendían. Sangnier y sus seguidores aceptaron inmediatamente la decisión y se disolvieron sin acritud, aunque no dejó de sorprender la distinta medida utilizada con el movimiento monárquico *L'Action Française,* de tendencia integrista y que utilizó sectariamente la condenación pontificia. Esta actuación se debió en parte a que los obispos franceses se encontraban más identificados con el conservadurismo político y nacionalista de Maurras que con el espíritu democrático de Sangnier [7], a pesar del sentido anticristiano evidente de los escritos del primero.

En un momento en el que predominaba el integrismo y la intransigencia clerical, *Le Sillon* quiso transformar las estructuras de Francia a la luz de las enseñanzas de la *Rerum novarum* y de la encíclica sobre el «ralliement», y estaban guiados por el pensamiento blondeliano que sustentaba su acción y que definía una democracia nueva, humanista antes de ser política. Este planteamiento resultó indigesto para muchos católicos, para quienes *L'Action Française* se convirtió en la sola acción política coherente con el pensamiento católico.

3. Frente al mundo y a su política

Los años que duró este pontificado resultaron especialmente turbulentos en el campo político y social. En España se desarrolló la Semana Trágica de Barcelona (1911) y poco después Canalejas aprobó la ley del Candado, que dificultó la vida de las congregaciones religiosas y enfrentó al gobierno de la nación con la jerarquía episcopal [8]. En Portugal, en 1908, fueron asesinados el rey Carlos y su heredero. Dos años más tarde la revolución instauró una república

[6] J. DE FABRÈGUES, *Le Sillon de Marc Sangnier, un tournant majeur du mouvement social catholique* (París 1964).

[7] M. SUTTON, *Charles Maurras et les catholiques françaises. 1890-1914. Nationalisme et positivisme* (París 1994); E. WEBER, *L'Action Française* (París 1985).

[8] J. ANDRÉS GALLEGO, *La política religiosa en España, 1889-1913* (Madrid 1975).

de marcado carácter anticlerical [9]. En Alemania aumentó la agitación de los movimientos sociales y la implantación del partido socialista, al tiempo que aumentó la importancia del partido católico Zentrum, que se convirtió en un elemento de estabilidad. Fue en Francia donde se produjeron los sucesos más conflictivos y que marcaron de manera más determinante este pontificado.

No pocos cardenales achacaban a León XIII el haber sido demasiado paciente con el gobierno francés y el no haber defendido suficientemente las congregaciones religiosas, movido por el miedo a que Francia rompiese sus relaciones diplomáticas.

Con Pío X se llegó a esta situación. En 1904, el presidente francés Loubet visitó oficialmente al rey de Italia en Roma en contra de la advertencia que desde 1870 realizaban los papas a los gobernantes católicos de que no visitasen a los reyes italianos con el fin de no perjudicar los derechos del romano pontífice. El papa, que seguía considerándose el soberano de la Ciudad Eterna, protestó inmediatamente y el 30 de julio de 1905 se rompieron las relaciones diplomáticas tras una serie de leyes abiertamente anticlericales, como la expulsión del territorio nacional de unos veinte mil religiosos (1903). Poco después, el Parlamento francés declaró la separación Iglesia-Estado y la no vigencia del concordato. En realidad, los primeros ministros, Combes, primero, y Rouvier, después, habían aprovechado todas las ocasiones de conflicto reales o provocadas para radicalizar la situación y desembocar en la ruptura [10].

El enfrentamiento adquirió una dureza sorprendente. La Administración ignoró a la Iglesia y la combatió con todos sus medios. Todos los bienes eclesiásticos fueron requisados y las mismas iglesias quedaron en manos de unas asociaciones cultuales elegidas por los fieles y reguladas por el gobierno, pero que no fueron reconocidas ni aceptadas por Pío X en la encíclica *Vehementer nos,* de febrero de 1906, en la que se condenaba y rechazaba la separación. En efecto, el papa desconcertó a las autoridades francesas con su rotundo rechazo de aceptar la determinación unilateral del gobierno francés, repetido y agravado en la encíclica *Gravissimo officio* (agosto de 1906), en la que afirmó su determinación de no dar por buenas decisiones que se habían tomado sin su consentimiento. Para Pío X la unidad jerárquica de la Iglesia y su independencia espiritual resultaban más importantes que todos los bienes temporales. El Estado se encontró con una situación que no había previsto, con poblaciones católicas sublevadas por lo que consi-

[9] A. Ferreira, «Aspectos de acção da Igreja no contexto da I Republica», en *Historia contemporanea de Portugal,* I: *Republica* (Lisboa 1985) 207-218.

[10] J. M. Mayeur, *Catholicisme social et Démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises* (Londres 1966); Id., *La séparation de l'Église et de l'État* (París 1966); G. Merle, *Émile Combes* (París 1995).

deraban un ataque a la libertad de su conciencia, y tuvo que suavizar la interpretación de la disposición aprobada [11].

En realidad, la Iglesia francesa quedó reducida a la absoluta pobreza, el número de sus sacerdotes disminuyó alarmantemente, las manifestaciones de un anticlericalismo tosco, amparado por los oficiales de la Administración, se dispararon y se multiplicaron. Por otra parte, muchos laicos se sintieron obligados a participar e implicarse más activamente en los problemas eclesiales y los sacerdotes debieron acercarse más y mejor a sus fieles, aunque no fuese más que para pedirles ayuda económica. Era una Iglesia ciertamente más pobre, pero también más libre y, seguramente, más cercana, en la que no faltaron pensadores e intelectuales de prestigio que demostraban con mayor claridad la inconveniencia y la injusticia de medidas tan radicales. El papa ordenó en San Pedro a catorce obispos franceses elegidos libremente, sin ninguna cortapisa oficial, como signo de esta libertad tan duramente adquirida y de la unión de los obispos franceses con Roma [12]. A lo largo del siglo XX esta Iglesia vivirá momentos de expansión y de innovación intelectual, muy consciente de ser «país de misión», es decir, con un índice muy alto de descristianización o de abandono de la práctica religiosa [13], aunque con una integración espectacular de los católicos en todos los organismos de un Estado que psicológicamente sigue considerándose católico, con un componente tradicionalista muy fuerte [14].

También resultaron difíciles las relaciones de la Santa Sede con España, Portugal y los países hispanoamericanos.

El 1 de febrero de 1908 el rey Carlos y su príncipe heredero fueron asesinados. El 5 de octubre de 1910 fue proclamada la república, con una clara tendencia anticlerical. En mayo de 1911, con la encíclica *Iamdudum in Lusitania* denunció en la legislación de la nueva República portuguesa la voluntad «de despreciar a Dios, repudiar la fe católica, injuriar al romano pontífice, dividir a la Iglesia». En efecto, las medidas antieclesiásticas no fueron novedosas, pero sí radicales: introducción del divorcio, disolución de congregaciones religiosas, confiscación de los bienes de la Compañía de Jesús. En abril de 1911 se aprobó la ley de separación de la Iglesia y el Estado.

Durante este pontificado la situación de la Iglesia española resultaba contradictoria: había unos cincuenta mil religiosos, todos presentes en el ministerio activo, pero los resultados no eran tan llamativos. Bien por su talante y su dificultad en comprender la psicología

[11] J. M. LARKIN, «The Vatican, French catholics and the Associations cultuels»: *The Journal of Modern History* 36 (1964) 298-317.

[12] Y.-M. HILAIRE (dir.), *Histoire de la papauté,* o.c., 433-434.

[13] A. DANSETTE, *Destino del cattolicesimo francese (1926-1956)* (Roma 1968).

[14] E. POULAT, *L'Église c'est un monde?* (París 1986) 265-266.

moderna, bien por su lejanía de las necesidades reales de la población, su presencia en el mundo cultural fue inferior a las necesidades, al tiempo que se mostraron incapaces de responder a un anticlericalismo social e intelectual creciente y violento [15].

Importantes las iniciativas en favor de una presencia de los laicos más activa. En 1908, la conjunción de tres voluntades, la del nuncio Vico, la del jesuita Francisco Ayala [16] y la del joven Ángel Herrera Oria [17], dio origen a la Asociación Católica Nacional de Propagandistas [18], una organización que ayudará a vitalizar y modernizar el catolicismo español. Pedro Poveda, con la Institución Teresiana, y J. M.ª Escrivá, con el Opus Dei, dieron nuevo protagonismo a los laicos.

La división política de los católicos permaneció a pesar de la carta del papa *Inter catholicos Hispaniae* (20 de febrero de 1906), animando a la participación de todos en la vida política en defensa de lo mejor posible, contra socialistas y republicanos. Significaba, en realidad, la defensa del «mal menor» frente a los integristas que propugnaban el todo o el caos.

En diciembre de 1910, la ley del Candado, de Canalejas, pretendió limitar el número y el poder de los religiosos, al tiempo que su partido conseguía más apoyos de los ámbitos más anticlericales. La consiguiente ruptura de relaciones entre España y la Santa Sede duró poco tiempo, aunque antes se produjo el asesinato de Canalejas [19].

En estos años se manifiesta con pujanza un anticlericalismo que marcará la historia española contemporánea [20] y que señala la presencia preocupante de un proceso de descristianización que, a menudo, no ha sido analizado suficientemente por la Jerarquía católica [21].

En México, por otra parte, la política de los diversos gobiernos, antes y después del general Madero, fue persecutoria para con la Iglesia. En 1913 el general Huerta derrocó a Madero, a quien pocos días después se le asesinaba. En marzo, Venustiano Carranza encabezó la revolución constitucionalista contra Huerta y empezaron las represalias contra la Iglesia: sacerdotes asesinados, obispos y clérigos deportados, religiosas violadas y exclaustradas, templos profa-

[15] W. J. CALLAHAM, *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874* (Madrid 1989).

[16] F. CERVERA, *Ángel Ayala* (Madrid 1975).

[17] J. M. GARCÍA ESCUDERO, *Conversaciones sobre Ángel Herrera* (Madrid 1986).

[18] J. M. ORDOVÁS, *Historia de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas*, 2 vols. (Pamplona 1993).

[19] J. M. JAVIERRE, «El mundo secularizado», en FLICHE-MARTIN, *Historia de la Iglesia*, XXV (Valencia 1991) 302-326.

[20] J. CARO BAROJA, *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español* (Madrid 1980) 216.

[21] F. LANNON, *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia católica en España. 1875-1975* (Madrid 1990).

nados, quema de conventos. Para la Iglesia, la revolución significaba la persecución, mientras que para los revolucionarios la Iglesia estaba aliada y comprometida con la reacción. Esta política y el consiguiente desencuentro desembocó en 1917 en una de las constituciones más anticlericales de la historia [22].

En 1905 el gobierno ruso aprobó un edicto de tolerancia. En realidad, ni el gobierno ni la Iglesia ortodoxa estaban dispuestos a que los católicos ejerciesen el proselitismo. Pío X creó secretamente en 1907 un exarcado de rito ruso que cubría todo el imperio y cuya jurisdicción fue confiada al arzobispo uniata de Lwov, Mons. Szeptycki. En realidad, su capacidad de acción resultó prácticamente inexistente.

Conmemorando el tercer centenario de la canonización de San Carlos Borromeo, Pío X habló de los reformadores del siglo XVI tratándoles de «hombres orgullosos y rebeldes, enemigos de la luz de Cristo». Veía en ellos a los iniciadores de la apostasía de los tiempos modernos. En realidad, su encíclica *Editae saepe* (1910) expresa más una mentalidad que una doctrina, aunque no por eso menos preocupante.

4. Pío X e Italia

El papa no podía aceptar el Reino de Italia, formado a costa de la usurpación de los territorios pontificios, pero después de cuarenta años de vida resultaba impensable que el Estado italiano bien asentado y compacto pudiera desmoronarse o desmembrarse. Ni unos ni otros daban pasos capaces de desembocar en un acuerdo. Los católicos no aceptaban que el papa fuese súbdito de nadie y esto implicaba conseguir la soberanía sobre un Estado con una cierta entidad territorial. Y los gobernantes italianos no aceptaban desprenderse del más mínimo territorio. León XIII había prohibido a los católicos italianos actuar en política, ni ser elegidos ni elegir. Esta medida, en realidad, dejaba el campo libre a las ideologías más liberales e izquierdistas, estaba favoreciendo al socialismo y, consecuentemente, a la política anticlerical.

Pío X, en la encíclica *Il fermo proposito* (1905), permitió a los obispos aconsejar a sus fieles el votar a candidatos moderados y favorables a los intereses católicos. Es verdad que este planteamiento impedía formar un partido católico o de católicos, pero, al menos, hacía posible una cierta intervención o influjo en la política, al me-

[22] J. M. ROMERO DE SOLÍS, «La Iglesia en México», en *Manual de Historia de la Iglesia,* X (Barcelona 1987) 895-907.

nos local, y abría el camino a una evolución que iba a resultar imparable. A partir de 1904 el voto católico fue decisivo para la elección de candidatos moderados. La alianza de católicos y liberales permitió en 1913 la elección de 228 diputados de 508 existentes. La táctica electoral de los católicos consistió en apoyar candidaturas católicas allí donde hubiese base suficiente y, en caso contrario, apoyar los candidatos liberales que aceptasen siete condiciones: defensa de la enseñanza libre y confesional, oposición al divorcio, paridad de las organizaciones económico-sociales dirigidas por católicos, oposición a las propuestas de ley contra las congregaciones religiosas, reformas de la tributación con fines sociales, presencia de Italia en el exterior.

En este pontificado, al hablar de modernismo tenemos que fijarnos atentamente en el integrismo, que tanto ha influido en la Iglesia de este siglo. El movimiento de resistencia a la sociedad moderna ha ido convirtiéndose progresivamente en movimiento de resistencia a una transformación interna eclesial. Una vez más, se enfrentaban dos tipos de catolicismo: el nacido en la Contrarreforma del siglo XVI y el que propone una nueva Reforma; el que se repliega sobre la herencia recibida y el que se abre a lo desconocido. Ambos conviven en la Iglesia, aunque con dificultad y desde luego con distintos asientos en los centros de decisión eclesiásticos [23]. El diferente trato recibido no sólo por parte del papa, sino también por los obispos franceses, de los movimientos Le Sillon y L'Action Française, tiene relación con este planteamiento.

En ambientes curiales, se acusaba a Pío X de estar sometido a tres cardenales, el italiano De Lai y los españoles Merry del Val y Vives i Tutó [24], los tres de talante muy conservador. Y algunos historiadores, queriendo liberarle de posibles acusaciones, descargaban en estos tres cardenales la posible responsabilidad de las actuaciones antimodernistas. Hoy no es posible sostener esto sin más, porque sabemos que Pío X era bien conscientes de todas las actuaciones que en su nombre se realizaban. En cualquier caso, la fuerte reacción contra las nuevas corrientes filosófico-teológicas congeló buena parte de los intentos de renovación. Avanzaron mucho los estudios históricos, no tanto los exegéticos y menos los teológicos. Es verdad que no por aplastarlos los problemas se solucionan, de forma que lo que ciertamente se consiguió fue retrasar su planteamiento y su discusión abierta.

[23] E. POULAT, *La solution laïque et ses problèmes* (París 1997).
[24] A. DE BARCELONA, *El cardenal Vives y Tutó* (Barcelona 1916).

5. La renovación religiosa

Pío X era pastor de almas, un sacerdote preocupado por la orientación religiosa de los fieles. Había vivido en sus distintos puestos la dificultad de mantener una inquietud espiritual en medio de un mundo ajeno a muchos de los valores cristianos y estaba dispuesto a renovar actitudes y costumbres, a menudo, esterilizadas por la rutina y el desinterés. Buscó renovar la vida de fe tanto en el clero como en el pueblo y se preocupó desde el primer momento por la formación sacerdotal. En Italia, el papa envió visitadores apostólicos a todos los seminarios, fundó varios seminarios regionales, equipados con buenas bibliotecas y profesores preparados. Resultó conflictiva y llamativa la decisión de nombrar directamente, desde la Santa Sede, los profesores y superiores de estos seminarios, sustrayendo así a los obispos una de sus atribuciones más específicas, la formación de sus sacerdotes. Se trató, obviamente, de una nueva muestra de la progresiva centralización de la vida eclesial. Por otra parte, no podemos olvidar que toda esta reorganización de estudios eclesiales y de seminarios coincide con la reacción antimodernista, por lo que no podemos extrañarnos del talante rígido y severo de sus normas. En 1908, con motivo de las bodas de oro de su ordenación sacerdotal, dirigió una exhortación al clero en la que describe su modelo de sacerdote católico: piadoso, caritativo, casto y observante de la ley. El sacerdote, invitado a identificarse con Cristo, debe animar a los fieles a imitar a Jesucristo, que se hace más cercano gracias a las devociones al Sagrado Corazón y a Cristo Rey [25], y debe relacionarse con otros sacerdotes, a poder ser en la Unión Apostólica.

Reformó la liturgia y de manera especial la música sacra, que había caído en una insustancialidad profana preocupante; reformó el *Breviario romano,* redujo el número de fiestas de precepto y ordenó las normas sobre las indulgencias, tema aparentemente menor en la vida eclesial, pero que no había dejado de provocar dificultades a lo largo de los siglos.

Una de sus más tempranas preocupaciones fue la de la formación doctrinal de los creyentes. Fomentó la catequesis de los niños, consciente de su importancia en la educación juvenil, de las huellas que una primera formación doctrinal producía en el carácter de los jóvenes. Aprobó el catecismo llamado de Pío X, que, en realidad, era un catecismo italiano del siglo XVII adaptado en su exposición y en su lenguaje al siglo XX [26]. El papa pensaba que la enseñanza y el estudio

[25] M. GUASCO, *Fermenti nei seminari del primo '900* (Bolonia 1971).

[26] P. STELLA, «Alle fonti del catechismo di S. Pio X»: *Salesianum* 23 (1961) 43-66.

del catecismo constituía un remedio eficaz para los males que dominaba la sociedad moderna. Para conseguir esto, insistió en la necesidad de formar buenos catequistas y prescribió la obligación de enseñar el catecismo durante todos los domingos del año en las parroquias. La encíclica *Il fermo proposito* (1905) invitaba a los fieles a participar en la Acción Católica, que debía conseguir la extensión del reino de Cristo por medio de la santificación de sus miembros y la preocupación por los intereses del pueblo.

En el mismo sentido recomendó la frecuencia de los sacramentos, favoreciendo la comunión frecuente, incluso diaria. Para Pío X la comunión frecuente no significaba en modo alguno un debilitamiento de las exigencias previas a la comunión, sino que expresaba su confianza en la acción salvífica de la gracia, en los frutos directos y duraderos del encuentro personal del cristiano con Cristo.

6. La reforma de la Curia

El cardenal Sarto, al llegar al pontificado, apenas conocía el engranaje de la Curia romana, pero sus medidas en este campo resultaron revolucionarias. Su actividad como papa le había llevado a la conclusión de que el gobierno de la Santa Sede resultaba «desordenado, variopinto y arbitrario», por lo que debía ser reorganizado. Redujo las congregaciones de veinte a once, fijó sus atribuciones y distinguió con claridad las atribuciones administrativas de las judiciales. Nombró a numerosos religiosos para cargos curiales, hombres de piedad y sensibilidad religiosa, pero no siempre capaces intelectualmente o conocedores del pensamiento contemporáneo.

Pío X, que no sentía nostalgia por los antiguos Estados de la Iglesia, organizó la Curia como engranaje capaz de ayudarle en su gobierno de la Iglesia universal, olvidándose por completo de aquellos organismos cuya finalidad consistía en el gobierno del Estado pontificio. Nunca antes se había alcanzado tal grado de control de la Iglesia universal, y, al mismo tiempo, fue desapareciendo, poco a poco, cuanto recordaba a corte en el sentido clásico [27]. La Curia comprendía, tras la reforma, once congregaciones, tres tribunales y cinco oficios, con una Secretaría de Estado, centro de todo el engranaje. Habrá que esperar a Pablo VI para encontrar otra reforma de tanto calado *(Regimini Ecclesiae,* 1967), y, sobre todo, para que la experiencia pastoral directa formase parte de una ma-

[27] J.-B. D'ONOFRIO, *Le Pape et le gouvernement de l'Église* (París 1992); N. DEL RE, *La Curia romana. Lineamenti storico-giuridici* (Roma 1970); J. B. FERRERES, *La Curia Romana según la novísima disciplina decretada por Pio X* (Madrid 1911).

quinaria, a menudo, demasiado teórica y alejada de la situación real eclesial. En 1988, la *Pastor Bonus,* de Juan Pablo II, insiste en que el poder en la Iglesia debe ejercerse como un servicio y siempre dominando el aspecto pastoral [28].

En esta misma línea reformista se encuentra su decisión de proclamar un nuevo Código de Derecho Canónico. Como punto de partida contaban con los cincuenta esquemas elaborados para el Concilio Vaticano I que no habían podido ser estudiados ni aprobados. Puso al frente de la comisión a Mons. Gasparri, ilustre canonista, que había enseñado la materia durante veinte años en el Instituto Católico de París y que se convertirá más tarde en Secretario de Estado de dos papas. El primer proyecto elaborado fue enviado a todos los obispos del mundo para que añadieran sus propuestas y sus críticas [29].

A comienzos de agosto de 1914, Pío X, muy afectado por el drama de la guerra que acaba de comenzar, cae enfermo de una bronquitis que le llevará a la tumba el 20 del mismo mes, el día de la primera gran batalla de la guerra, en Morhange (Lorena). Al embajador del emperador austriaco, que le pidió una bendición para las tropas austro-húngaras que se disponían a invadir Bélgica, respondió: «Yo bendigo la paz» [30]. Un testamento que recogió su sucesor, que lo convirtió en programa de su pontificado.

[28] J. GAUDEMET, *Église et cité* (París 1994) 635; N. DEL RE, *La Curia Romana,* o.c.; *La Curia Romana nella Cost. Ap. «Pastor Bonus»* (Ciudad del Vaticano 1990).

[29] *Miscellanea in memoriam Petri card. Gasparri* (Roma 1960); P. GASPARRI, «Storia della codificazione del diritto canonico», en *Acta Congressus iuridici internationalis,* IV (Roma 1937).

[30] A. DE CIGALA, *Vie intime de S. S. le pape Pie X* (París 1926) 219-221.



CAPÍTULO XIV

BENEDICTO XV (1914-1922)

BIBLIOGRAFÍA

HAYWARD, F., *Un Pape méconnu, Benoît XV* (Tournai 1955); VISTELLI, F., *Benedetto XV* (Roma 1928).

1. Un nuevo talante para una nueva época

Se trata de un pontificado poco conocido, muy marcado por la primera guerra mundial y la posguerra, pero con actuaciones sobresalientes y con una personalidad atrayente.

El cónclave de 1914, en el que participaron 60 de los 65 cardenales existentes, estuvo dominado por la guerra que comenzaba a extenderse por tierras y países en gran parte católicos. Todos comprendían que la Santa Sede quedaba en una situación muy comprometida y que el nuevo papa necesitaría unas condiciones diplomáticas poco comunes para afrontar intereses tan contrapuestos. Por otra parte, en el interior de la comunidad eclesial, el integrismo seguía demostrando su intolerancia y su capacidad de generar enfrentamiento y división. Algunos cardenales juzgaban, incluso, que el integrismo había comprometido gravemente a la Santa Sede y que resultaba necesario cambiar el rumbo mantenido durante el último pontificado [1]. En el décimo escrutinio, el 3 de septiembre, fue elegido Giacomo della Chiesa. Para señalar desde el principio que las circunstancias exigían austeridad y humildad fue coronado en la capilla Sixtina y no en San Pedro.

Las preocupaciones de Benedicto XV se centraron en la guerra, dedicó su tiempo y el de sus colaboradores a organizar la presencia de los capellanes militares, adoptó ingeniosas disposiciones para mejorar la situación de los prisioneros, de los refugiados y deportados de uno y otro bando, para organizar el intercambio de heridos graves y para facilitar la transmisión de noticias familiares a través de los diversos frentes militares.

El papa puso toda su autoridad moral al servicio del restablecimiento de la paz, insistiendo por todos los medios en la necesidad de

[1] M. LIEBMANN, «Les conclaves du Benoît XV et Pie XI»: *La Revue Nouvelle* 38 (1963) 45.

conseguir una paz justa, pero no encontró eco alguno entre los responsables políticos. Ésta fue su gloria y también su fracaso.

Nació en Génova en 1854, estudió derecho y teología, inició muy joven la carrera diplomática de la mano del cardenal Rampolla, a quien acompañó en su nunciatura madrileña. Llegó a ser sustituto de la Secretaría de Estado, aunque durante el pontificado de Pío X fue mantenido en una cierta marginación, aparentemente por sus divergencias con el talante de Merry del Val. En 1907 fue nombrado arzobispo de Bolonia, sede cardenalicia, ordenado personalmente por el papa, pero durante varios años no fue elevado al cardenalato. Sorprendentemente, sólo tres meses después de ser creado cardenal fue elegido pontífice, seguramente por aquellos cardenales que añoraban el estilo y la capacidad dialogante de León XIII. «Un cónclave es siempre un enigma», había afirmado poco antes de entrar en el cónclave, y, efectivamente, puede considerarse sorprendente la elección de un cardenal que aparentemente no había gozado de la cercanía de Pío X. Se trata, una vez más, de los suaves cambios de dirección y, sobre todo, de estilo que han acompañado generalmente a los diversos pontificados.

Era, pues, diplomático, pero no le faltó el sentido y la práctica pastoral. Conocía bien los instrumentos diplomáticos y la burocracia vaticana, se preocupó por estar presente en los medios de comunicación social, animando a los periodistas católicos a expresar las razones y argumentos de la Iglesia; fue injustamente atacado de simpatía por el modernismo y fue capaz de sujetar el integrismo y manifestar una actitud más comprensiva para quienes buscaban dialogar con las ideas y tendencias presentes en el mundo contemporáneo. Por otra parte, su dedicación pastoral a la diócesis de Bolonia fue ejemplar y creativa.

El nombramiento del cardenal Gasparri, de la escuela de Rampolla, buen diplomático y gran canonista, como Secretario de Estado tras la muerte de Ferrata, que duró en el cargo un mes, resultó significativo.

En su primera encíclica, *Ad Beatissimi* (1-11-1914), dirigida a todos los seres humanos, porque el papa es padre de todos, el papa señaló cuatro causas del desorden existente en la sociedad y que había desembocado en el conflicto bélico: «ausencia de buena voluntad mutua en las relaciones humanas, desprecio de la autoridad, luchas injustas entre las diversas clases de ciudadanos y apetitos desordenados de los bienes perecederos». Insistió en su convencimiento de que la autoridad humana no tiene fuerza allí donde la religión está ausente. Benedicto XV describe a la Iglesia como madre y guía que acompaña al hombre a lo largo de su vida tanto individual como colectiva, vida en la que la disciplina y el convencimiento religioso se convier-

te en la única garantía de un mundo moral y fraterno, fraternidad entorpecida y desviada por el nacionalismo exacerbado y por el racismo, que son netamente condenados.

Fue considerado como el papa de la paz por antonomasia, y como la paz no era un objetivo buscado en aquel momento, quien la propugnaba quedaba automáticamente al margen de los intereses generales.

2. Los desastres de la guerra

En el conflicto que comentamos aparece con claridad cómo en algunas circunstancias resulta una aspiración inalcanzable la pretensión de universalidad, de superación de las contingencias nacionales, de defensa de un ideal de fraternidad y armonía, propias de la Iglesia católica. Era la única sociedad verdaderamente universal, implantada sólidamente en todos los países en guerra, dirigida por hombres que se consideraban por encima de las partes, gobernada desde una sede independiente y neutral. Estas circunstancias podían proporcionarles unas condiciones inmejorables de mediación, pero, al mismo tiempo, suscitaban suspicacias y rechazos en ambas partes. No cabe duda de que una guerra de la amplitud y crueldad de aquélla constituyó un reto sin precedentes para los principios y las prácticas de la Santa Sede.

Benedicto XV intentó por todos los medios poner su autoridad moral al servicio del restablecimiento de la paz, exhortando repetidas veces en favor de una paz justa, pero no encontró quien le escuchase entre los responsables políticos [2]. Al contrario, estas exhortaciones fueron mal interpretadas y le granjearon incomprensión y rechazo, pues los dos bandos se indignaron al constatar que el papa se limitaba a censuras generales y abstractas en lugar de condenar formalmente al adversario. Se le atacó por no haber condenado las atrocidades de los otros y, por otra parte, porque sus discursos en favor de la paz enfriaban el ardor bélico de los pueblos.

Los esfuerzos pontificios se fundaban indudablemente en razones humanitarias y cristianas —no en vano, sólo en Francia unos 25.000 sacerdotes, seminaristas y religiosos fueron movilizados—, pero se debían, también, a consideraciones de política eclesiástica. La guerra alejaba de su ministerio a numerosos sacerdotes movilizados [3], dificultaba considerablemente la dirección centralizada de la

[2] AA.VV., *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale* (Roma 1913); G. Rumi (dir.), *Benedetto XV e la pace* (Brescia 1990); S. Trinchese, *La repubblica di Weimar e la Santa Sede tra Benedetto XV e Pio XI (1919-1922)* (Nápoles 1992).

[3] R. Morozzo della Roca, *La fede e la guerra. Cappellani militari e preti soldati (1915-1919)* (Roma 1980).

Iglesia y comprometía la unidad del mundo católico, suscitando entre los fieles de ambos bandos sentimientos de antagonismo y de odio que, de hecho, no era sólo entre ciudadanos de diversas naciones, sino entre fieles de la misma Iglesia. El papa anhelaba sobre todo que Italia no entrase en la guerra, porque deseaba ahorrar los horrores del conflicto a un país que era el suyo, porque temía que en caso de derrota estallara en Roma una revolución socialista, y porque era consciente de que la Santa Sede se encontraría en una situación sumamente delicada el día en que se encontrase integrada en un país beligerante, a causa de que aún no se había logrado la solución internacional de la cuestión romana [4].

Además, Benedicto XV estaba convencido de que el Imperio austro-húngaro se encontraba en una lucha de vida o muerte, y quiso evitar la caída de este importante baluarte del catolicismo en las fronteras de la ortodoxia. La prensa y los políticos anglosajones le acusaron de simpatías ideológicas por la causa de los imperios centrales [5], mientras que los diplomáticos austriacos se quejaban de que «los ortodoxos, los anglicanos y los ateos francmasones que se dan el tono en los países latinos» eran mejor tratados que ellos.

3. Una mediación no deseada

Los reproches de parcialidad en favor de los imperios centrales aumentaron cuando el 1 de agosto de 1917 Benedicto XV ofreció su mediación a todos los beligerantes. El papa estaba convencido de que sólo un cese de los combates que no implicara el aniquilamiento de ninguno de los países en lucha ofrecería a Europa la posibilidad de recobrar su unidad moral. Por otra parte, no estaba dispuesto a dejar al socialismo internacional, que se había reunido en Estocolmo para exigir acuerdos de paz, el monopolio de una acción en favor de la paz [6]. Además, temía que la guerra acarrease graves consecuencias sociales, por lo que se esforzó para que no estallase la revolución temida por unos y auspiciada por otros: «Si la guerra dura aún mucho tiempo, tendremos una revolución social como el mundo no vio jamás», indicó al diputado del centro alemán Erzberger. Creyó llegado el momento de intervenir y de proponer una solución de compromiso.

[4] L. BRUTI LIBERATI, *Il clero italiano nella grande guerra* (Roma 1982); P. SCOPPOLA, «Cattolici neutralisti e interventisti alla vigilia del conflitto», en G. ROSSINI (dir.), *Benedetto XV* (Roma 1963) 95-152; I. GARCÍA, *La Questione romana durante la 1.ª Guerra mondiale* (Nápoles 1981).

[5] TH. E. HACKEY, *Anglo-Vatican Relations, 1914-1939* (Boston 1972) 1-72.

[6] J. HUMBERT-DROZ, *Le origini dell'internazionale comunista* (Parma 1968).

Durante el invierno, los contactos oficiosos con las diversas partes implicadas dieron la impresión de que Alemania vería con agrado una gestión oficial de la Santa Sede. De ahí que en mayo se enviara a Múnich como nuncio a Eugenio Pacelli, uno de los mejores agentes diplomáticos pontificios, en tanto que el nuncio en Viena actuaba paralelamente ante el nuevo emperador Carlos, quien parecía deseoso de desbloquear la situación [7].

A primeros de agosto la Santa Sede hizo llegar a los gobiernos de los países beligerantes un mensaje que contenía siete puntos y proponía unas bases de negociación muy concretas: evacuación del norte de Francia y Bélgica y restitución a Alemania de sus colonias; negociaciones que desde sus inicios debían llevarse «con disposiciones conciliadoras que tuviesen en cuenta, en la medida de lo posible, las aspiraciones del pueblo»; examen de las cuestiones territoriales pendientes entre Francia y Alemania, Austria e Italia, y de los problemas relativos a Armenia, Estados balcánicos y Polonia; renuncia recíproca a las indemnizaciones de guerra, con excepción del caso de Bélgica, a la que había que respetar su independencia; aceptación de un principio que asegurase la libertad y la utilización conjunta de los mares; desarme simultáneo; institución del arbitraje internacional obligatorio que sustituiría a las fuerzas armadas, restableciendo la fuerza suprema del derecho [8].

Faltó un gesto de buena voluntad de Alemania y, por tanto, la iniciativa pontificia se vio abocada al fracaso, tanto más cuanto que los aliados occidentales, tras la entrada de Estados Unidos en la guerra, estaban seguros de la victoria final, y se inclinaban a ver, en esta invitación pontificia a una paz de compromiso, un nuevo intento del Vaticano de conseguir salvar a los imperios centrales de un desastre seguro [9]. La reacción de la opinión pública fue aún más hostil que la de las cancillerías. En el púlpito de Notre Dame de París, con aprobación del arzobispo, afirmó el conocido dominico Sertillanges: «Santísimo Padre, nuestros enemigos siguen siendo poderosos, así es que no podemos confiar en una paz conciliadora [...] Somos unos hijos que dicen no como el aparente rebelde del Evangelio». La reacción católica se dividió entre el rechazo, el oído sordo, la deferencia reticente y la interpretación libre del pensamiento pontificio. Pocos pensaron, como Bernard Shaw, que se-

[7] G. Rumi, «Corrispondenza fra Benedetto XV e Carlo I d'Asburgo», en G. Rumi (dir.), *Benedetto XV e la pace. 1918,* o.c., 19-48.

[8] A. Martini, «La nota di Benedetto XV alle potenze belligeranti nell'agosto 1917», en AA.VV., *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra,* o.c., 363-387.

[9] R. Renouvin, «Le gouvernement français devant le message de paix du Saint Siège (août 1917)», en *Religion et politique. Les deux guerres mondiales. Mélanges A. Latreille* (Lyon 1972) 287-302.

ría mejor cerrar las iglesias que acudir a ellas a rezar por la victoria sobre el enemigo.

En realidad, tanto Estados Unidos como Gran Bretaña estaban dispuestos a mantener la guerra hasta el final, hasta la liquidación de la clase militar germana, que había provocado la guerra e impedía la consolidación del nuevo orden internacional querido por el presidente Wilson. Esta voluntad de llegar hasta las últimas consecuencias explica el fracaso de la nota elaborada por Benedicto XV, quien pensaba que los Estados Unidos se mantenían en el mismo espíritu de pacificación de unos meses antes. Sin embargo, el presidente americano miraba con sospecha y desconfianza todos los movimientos del papa y, naturalmente, intentaba neutralizarlos. Esto explica el compromiso de diciembre de 1917 entre Wilson y Sonino, presidente del gobierno italiano, por el que se excluía a la Santa Sede de la futura Conferencia de paz, compromiso ya establecido en Londres en 1915 entre Italia, Francia e Inglaterra [10].

Es verdad que, dado el talante dominante en el período posterior a la guerra, no resultaba negativo el que la Santa Sede estuviera marginada de aquel proceso de paz que se reveló sobre todo como una rendición de cuentas entre vencedores y vencidos. Pero no cabe duda de que el deseo de instaurar un nuevo orden internacional según criterios democráticos resultaba bastante inoperante si comenzaba marginando a la Santa Sede.

4. Una paz poco pacificadora

El papa no volvió a hablar sobre los problemas concretos de la paz entre los pueblos, ni pudo participar en las negociaciones que desembocaron en la Paz de Versalles. Sólo le quedaba seguir exponiendo las exigencias que imponía la justicia en las relaciones entre los pueblos. Le impidieron actuar como mediador, pero no pudieron acallar sus palabras. Fracasó como hombre de paz, pero su fracaso fue el fracaso de la paz.

De hecho, la Santa Sede consideró que los tratados de Versalles y Saint-Germain se inspiraban en sentimientos de venganza y compensación más que de justicia, consideración expresada en varias ocasiones durante los dos años siguientes, sobre todo en la encíclica *Pa-*

[10] W. H. PETERS, *The life of Benedict XV* (Milwaukee 1959) 148-151. La cláusula secreta del pacto de Londres decía: «Francia, Gran Bretaña y Rusia se comprometen a apoyar a Italia para que no se permita a los representantes de la Santa Sede ningún tipo de acción diplomática referente a la conclusión de la paz y a la solución de las cuestiones relacionadas con la guerra»: FLICHE-MARTIN, *Historia de la Iglesia,* XXVI (Valencia 1979) 130.

cem Dei munus, del 23 de mayo de 1920. El final de la guerra planteó el tema de la situación de los Santos Lugares de Palestina. Benedicto XV señaló su preocupación por las actuaciones del «núcleo duro» judío y por la política de los británicos [11].

Al terminar la guerra, las colonias africanas alemanas pasaron a Inglaterra y Francia y los misioneros alemanes fueron expulsados de Togo, Camerún, del África oriental, de las Islas Carolinas, de las Filipinas y de China. Más grave aún, en el artículo 438 del Tratado de paz con Alemania se disponía que «las propiedades de las misiones serían entregadas a un consejo de administración, nombrado y aprobado por la potencia mandataria y compuesto por personas que pertenezcan a la religión cristiana». Dado que la potencia mandataria era Inglaterra, era fácil suponer que los gestores de las misiones católicas serían anglicanos. La diplomacia de Benedicto XV, compuesta por colaboradores que actuaban en perfecta sintonía: Gasparri, Cerretti, Pacelli, Maglione, Tedeschini, etc., se pusieron a la obra de convencer a los vencedores de que tal decisión resultaba intolerable para los católicos. En la Conferencia de París, consiguieron de los ingleses una nueva redacción según la cual las propiedades en litigio quedarían siempre en manos de representantes de la misma religión. En su encíclica *De pacis reconciliatione christiana* (1920) dio algunas orientaciones con el fin de que la nueva Sociedad de Naciones fuera más universal y más operativa, y animó a los católicos a ser más generosos con las poblaciones que más habían sufrido en la guerra.

5. Acción caritativa

Resultó muy eficaz la ayuda de los organismos vaticanos en favor de los prisioneros y de sus familiares a través de una sorprendente organización internacional que agrupaba a obispos, al servicio diplomático vaticano y a numerosas organizaciones de laicos. Se encargaron de recoger noticias sobre los prisioneros, sobre los muertos y los heridos, facilitando el intercambio de prisioneros inválidos, la recuperación en Suiza de los enfermos y la búsqueda de información sobre los desaparecidos o dispersos. Se distribuyeron medicinas y alimentos en las regiones más necesitadas [12], sin tener en cuenta la identidad religiosa o étnica. Aunque los resultados prácticos fueron escasos, Benedicto XV intercedió ante el sultán turco por los armenios, que estaban siendo aniquilados.

[11] B. COLLIN, *Les lieux saints* (París 1948) 215-217.
[12] F. VISTELLI, *Benedetto XV* (Roma 1928) 237-283.

El final de la guerra supuso la desaparición de tres imperios que conformaban buena parte de Europa, Rusia, Austria y Alemania. En estos imperios, el luteranismo, el catolicismo y la ortodoxia constituían Iglesias de Estado. La desaparición de los imperios dejaba a las Iglesias en situación precaria y, en general, el centro y este europeo quedaban a merced de movimientos, ideologías y doctrinas muy fluidos en aquellos momentos. Benedicto XV estableció relaciones con Polonia y los nuevos Estados bálticos, con quienes firmó concordatos, y con Irlanda, que acababa de conseguir su independencia y a la que, en momentos de sangriento enfrentamiento con Gran Bretaña, envió una carta que fue acogida con reconocimiento [13]. Tuvo mayor trascendencia la normalización de relaciones con Francia en 1922. El 16 de mayo de 1920, el papa canonizó a Juana de Arco, día que se convirtió en fiesta nacional. ¿Se trató de un intento de ganarse la simpatía de los nacionalistas franceses que tan duramente le habían juzgado? No cabe duda de que en este país la guerra aunó voluntades entre sus ciudadanos, y los cinco mil sacerdotes y religiosos muertos por su país demostraron la injusticia del trato discriminatorio al que eran sometidos. Algunos de los más furibundos laicistas del pasado, como Arístides Briand, señalaron la conveniencia de entablar relaciones con el Vaticano. En el Parlamento francés, dieciocho años después de la ruptura, se dio como razón del restablecimiento de relaciones el hecho de que el papado representaba una potencia moral considerable, consideración, por otra parte, compartida por buena parte de la sociedad francesa [14]. Las asociaciones cultuales fueron convertidas en asociaciones diocesanas dirigidas por el obispo y con estatuto legal [15]. Estas restablecidas relaciones no sólo pacificaron la situación de la Iglesia francesa, sino que constituyeron un elemento positivo para las misiones africanas y del Extremo Oriente, donde Francia había ejercido tradicionalmente un oficio protector. Poco a poco las relaciones, siempre en régimen de separación, han ido recomponiéndose, incluso en el ámbito jurídico [16].

En el campo cultural, y de manera especial en el misional, Benedicto XV superó el tradicional eurocentrismo, abrió caminos e impuso un nuevo talante al preconizar con nitidez la separación entre la acción misionera y la política colonial. Para conseguir esto tuvo que superar no pocas actitudes nacionalistas presentes en los misioneros y, en general, entre los cristianos presentes en África, y con este fin

[13] G. LA BELLA, *Santa Sede e Questione irlandese* (Turín 1966) 170-180.

[14] G. CAMPANINI (dir.), *Intellettuali e società nella Francia del Novecento* (Milán 1995).

[15] H. W. PAUL, *The Second Ralliement: the Rapprochement between church and state in France in the Twentieth century* (Washington 1967).

[16] R. METZ, *Églises et État en France. Situation juridique actuelle* (París 1977).

favoreció la creación de seminarios regionales que formasen adecuadamente al clero indígena sin el cual era imposible implantar Iglesias locales. La encíclica *Maximun illud* (30 de noviembre de 1919) señaló con claridad que el anuncio del Evangelio no se identifica con circunstancias culturales, raciales o políticas determinadas [17], por lo que el misionero no debía considerarse portador de una cultura superior: «La Iglesia es católica. En ninguna nación y en ningún pueblo es extranjera». La Iglesia debía presentarse por encima de las pasiones nacionalistas, afirmando su catolicidad: «Realmente nos disgusta que ciertas publicaciones misioneras, aparecidas en los últimos tiempos, más que difundir el reino de Dios, evidencien el deseo de mantener la influencia del propio país, y es sorprendente que no se preocupen del grave peligro que esto supone, el de alienar el ánimo de los paganos en nombre de nuestra santa religión» [18].

Fundó las universidades católicas de Lublin y Milán, promulgó el Código de Derecho Canónico (1917), aunque su preparación se desarrolló fundamentalmente durante el pontificado anterior [19], sustituyendo así una legislación basada en mil leyes y tradiciones complejas por una codificación clara, y trasladó a la jurisdicción de la anterior Congregación de Universidades Católicas el importante tema de los seminarios.

A partir de los años veinte los esfuerzos reformistas de algunos sectores se manifestaron, sobre todo, en la pastoral juvenil y en el incipiente movimiento litúrgico.

Pío X no había demostrado en sus relaciones con otros cristianos gran sensibilidad ecuménica y, de hecho, pensaba que el rito latino era connatural con el catolicismo. Benedicto XV mostró, por su parte, interés y respeto por los católicos de rito oriental. Para ellos creó en Roma la Congregación para las Iglesias Orientales, con competencia exclusiva para Egipto, Etiopía, Chipre, Turquía, países del Próximo Oriente, Albania, Bulgaria, Grecia y el Dodecaneso, y el Instituto Pontificio Oriental con el fin de que se respetasen y se cuidasen las peculiaridades propias de estas cristiandades que, a pesar de pertenecer al mundo y a la tradición oriental, se habían unido a la Iglesia católica [20], y nombró doctor de la Iglesia a San Efrén el Sirio (1920). En realidad, una vez más, se trataba del tema de la incultura-

[17] R. Rainero, «Attualità del pensiero missionologico di Benedetto XV», en AA.VV., *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale* (Roma 1963) 413-427.

[18] *Acta Apostolicae Sedis,* XI (1919) 440-445.

[19] R. Metz, «Pouvoir, centralisation et droit. La codification du droit de l'Église catholique au début du xxe siècle»: *Archives des sciences sociales des religions* I (1980) 49-64.

[20] A. Ricardi, «Benedetto XV e la crisi della convivenza multireligiosa nell'Impero Ottomano», en *Benedetto XV e la pace,* o.c., 83ss.

ción del cristianismo y de la tentación de identificarlo con Europa occidental y, sobre todo, con el mundo latino. Benedicto XV afirmó que la Iglesia «no es latina, ni griega, ni eslava, sino católica».

6. La comunión de los espíritus

Benedicto XV no sólo permitió a los católicos italianos la intervención en la vida política de su país, suprimiendo la prohibición de intervenir en política, sino que alentó al sacerdote Sturzo [21] a fundar el Partito Popolare Italiano, un partido aconfesional pero expresión política de las fuerzas católicas, un partido moderno, abierto a todas las libertades y socialmente exigente, germen de la futura Democracia Cristiana, y que tuvo un éxito notable en las elecciones de 1919 [22]. Este partido de católicos e italianos al mismo tiempo abría, también, el camino para la reconciliación entre Italia y la Santa Sede. Este apoyo no hay que entenderlo sólo como vía de solución del problema específico de la cuestión romana, sino como manifestación de aliento a la maduración y acción de los laicos, preocupación central del pontífice que reconocía su autonomía en el campo político. Con esta intención aprobó los nuevos estatutos de la Acción Católica Italiana [23] y animó a otras agrupaciones semejantes en otros países. En realidad, con la creación del nuevo partido y con la aprobación de los estatutos se daba paso a una más clara distinción entre la Acción Católica y la acción de los católicos, es decir, entre su labor religiosa y su actuación política [24]. A lo largo del siglo, todos los papas desde León XIII fundamentarán su acción en tres principios operativos: la independencia de la Santa Sede, las relaciones diplomáticas bilaterales con el mayor número posible de Estados y el encuadramiento de los laicos en toda clase de organizaciones confesionales, firme sostén de la acción eclesial.

En su primera encíclica, el nuevo papa condenó el modernismo, pero su planteamiento aparecía no sólo más conciliador, sino, sobre todo, distante del integrismo y del talante intolerante que parecía haber dominado el período anterior. Se podría decir que a partir de este

[21] F. MALGERI, *Luigi Sturzo* (Cinisello Balsamo 1993); M. PENNISI, *Fede e impegno politico in Luigi Sturzo* (Roma 1982).

[22] A. CANAVERO, *I cattolici nella società italiana. Dalla metà dell'800 al concilio Vaticano II* (Brescia 1991); R. PEZZIMENTI, *Dall'intransigenza alla laicità* (Nápoles 1984).

[23] D. VENERUSO, *L'Azione cattolica italiana durante i pontificati di Pio X e di Benedetto XV* (Roma 1983).

[24] G. VECCHIO, «Il Partito Popolare», en *Dizionario storico del Movimento Cattolico in Italia,* I/1 (Casale Monferrato 1981) 68-79.

momento en algunos ambientes, de manera más o menos consciente, se buscó encontrar las respuestas adecuadas a no pocos interrogantes planteados por los teólogos e historiadores considerados modernistas.

Favoreció la paz y la armonía dentro de la comunidad eclesial y para esto exigió obediencia al magisterio y respeto a las opiniones de los demás. Quiso acabar con una de las lacras más peligrosas y funestas de la Iglesia: la desconfianza, la denuncia y el clima de sospecha entre creyentes. Esto suponía establecer un clima nuevo, un nuevo estilo de relaciones intraeclesiales. El arzobispo Della Chiesa sufrió en propia carne los dardos de la desconfianza y no estuvo dispuesto a permitir que en la Iglesia se mantuviera y alentara ese estilo. Algo parecido sucedió al sacerdote Roncalli en su juventud y con el mismo tema del modernismo. «No es necesario —escribió Benedicto XV en su primera encíclica—, añadir epítetos a la profesión del catolicismo. A cada uno le es suficiente el decir Cristiano es mi nombre y Católico mi apellido. Basta con intentar ser en verdad lo que uno se llama» [25]. Se trataba de un neto rechazo de quienes se llamaban con orgullo integristas dando a entender que quienes no eran tales no eran verdaderamente cristianos. En realidad, a lo largo del siglo se ha mantenido la necesidad de atajar la permanente tentación de guarecerse en actitudes intolerantes, de considerar que bastaba con repetir mecánicamente lo anterior, de no ser conscientes de que la presencia del Espíritu significa vida y creatividad.

[25] E. POULAT, *Intégrisme et catholicisme intégral* (París 1967) 600.



CAPÍTULO XV

PÍO XI (1922-1939). LA PAZ DE CRISTO EN EL REINO DE CRISTO

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, R., *Between two wars. The story of Pope Pius XI (Achille Ratti), 1922-1939* (Chicago 1917); CONFALONIERI, C., *Pio XI visto da vicino* (Turín 1957); JARLOT, G., *Pie XI. Doctrine et Action Sociale (1922-1939)* (Roma 1973); SALVATORELLI, L., *Pío XI y su herencia pontificia* (Turín 1939).

1. Un diplomático intelectual

En 1918 Benedicto XV envió un visitador apostólico a Polonia, liberada de los rusos, pero ocupada por alemanes y austriacos, con el fin de ayudarles en la reorganización material y espiritual de su Iglesia. Mons. Achille Ratti fue nombrado para este puesto y visitó con meticulosidad las instituciones y las personas. En 1918, reconoció *de iure* a la nueva República Polaca en nombre de la Santa Sede, fue nombrado nuncio y consagrado obispo en Varsovia el 18 de octubre.

Tuvo al mismo tiempo otros diversos encargos como alto comisario eclesiástico en Silesia y visitador apostólico en Finlandia, Estonia, Letonia, Georgia y Rusia. En las difíciles y conflictivas relaciones existentes entonces entre estos diferentes pueblos, tales cargos coincidentes en una misma persona constituían una misión imposible. De hecho, fue repudiado por unos y otros porque todos le consideraron más cercano y afín a los otros. Nombrado arzobispo de Milán, fue creado cardenal el 13 de junio de 1921. Permaneció como obispo de Milán menos de cinco meses.

El 2 de febrero de 1922, entraron en el cónclave 53 cardenales de los 60 existentes. Los cardenales norteamericanos no llegaron a tiempo. Para que no se repitiera el caso, Pío XI, apenas elegido, aprobó una disposición que retrasaba la apertura del cónclave. El 6 por la tarde, fue elegido Ratti con 42 votos. Dio la bendición desde el balcón externo de la basílica de San Pedro, hecho que fue interpretado como el inicio de otra política con respecto a Italia. En el acto de su coronación, el número de embajadores y representantes de los

Estados manifestó el nuevo respeto conquistado por la Santa Sede durante los últimos años del pontificado de Benedicto XV.

El nuevo papa era un intelectual de hondura, dirigió las dos principales Bibliotecas de Italia, es decir, la Vaticana y la Ambrosiana de Milán. Poseía el talante de un historiador, que no actuaba a la ligera, que se documentaba y preparaba antes de llegar a una conclusión. Se preocupó por los estudios eclesiásticos, reorganizó los programas en los seminarios y universidades eclesiásticas, y recreó la Academia Pontificia de las Ciencias. Sus encíclicas abordaron algunos de los temas más acuciantes de aquellos años: la educación de la juventud y las reivindicaciones de la Iglesia en materia de enseñanza vienen tratadas en *Divini illius magistri* (1929); la doctrina de la Iglesia sobre el matrimonio, su grandeza y sus fines, fueron expuestas en *Casti connubii* (1931), encíclica que definirá el matrimonio como plena comunión de vida y que impulsará la espiritualidad familiar que encontrará sus cauces a través de los movimientos de A.C., de los Equipos de Nuestra Señora, del Movimiento Familiar Cristiano y de otros grupos de matrimonios [1], y el ideal del sacerdocio fue delineado en *Ad catholici sacerdotii* (1935). Apenas nombrado arzobispo envió un telegrama al seminario de Milán: «Al Seminario debo todo, del Seminario espero todo, espero consagrarme del todo al Seminario».

Pero este carácter predominantemente intelectual y reflexivo no le impidió tener un fuerte talante de jefe y dirigente. Ya como arzobispo de Milán demostró su capacidad de acción y de gobierno. Era de carácter autoritario y no soportaba que sus decisiones fueran discutidas. En efecto, no fue una persona de trato cómodo, ni por su psicología ni por sus accesos de cólera. En la vida eclesial, Pío XI acentuó la dimensión jerárquica y la tendencia centralizadora muy presente en sus antecesores. Este talante le llevó, también, a enfrentarse con decisión a Mussolini y, de manera especial, a Hitler. Al enterarse de que Hitler pensaba visitar Roma, se marchó a Castengaldolfo, cerró los Museos Vaticanos como señal de desagrado, y declaró que veía con enorme tristeza que en Roma se alzase una cruz que no fuera la de Cristo, es decir, la cruz gamada. Para Pío XI este totalitarismo suprimía la relación personal del hombre con Dios, ya que el hombre era completamente absorbido por una ideología estatista. Tuvo interés en relacionarse con los Estados y en favorecer la vocación universalista de la Iglesia. A su muerte, 36 países tenían representantes ante la Santa Sede [2].

[1] J. GOMIS, «Vida y corrientes de espiritualidad contemporánea», en B. JIMÉNEZ DUQUE, *Historia de la espiritualidad,* II (Barcelona 1969) 574-578.

[2] M. BENDISCIOLI, *La politica della Santa Sede, 1918-1939* (Florencia 1939).

2. Tratado de Letrán

El 23 de diciembre de 1922 se dio a conocer la encíclica *Ubi arcano,* sobre la paz de Cristo en el reino de Cristo. La causa de los males existentes se encontraba en la laicización universal de la vida pública en todos los aspectos, económico, político e internacional. La causa de los males es el olvido de Dios y de Jesucristo. El reconocimiento de la capacidad de la Iglesia de salvar a la humanidad constituye el punto de partida de un futuro de esperanza.

El lema de su pontificado fue «Pax Christi in regno Christi»: el reino de Cristo instaurado en la tierra aseguraría la paz entre los hombres. Ésta es la idea que alienta la introducción litúrgica de la fiesta de Cristo Rey en la encíclica *Quas primas* (11 de diciembre de 1925) y el fundamento de su rechazo de cualquier laicismo que pretendiera organizar la sociedad humana como si no existiese Dios. El centro vital del magisterio de Pío XI se encuentra en la idea del Reino de Cristo [3]. A través de esta idea los temas eclesiológicos y los temas espirituales se encuentran íntimamente trabados: en su cristocentrismo alcanzaban su unidad la dimensión personal —Cristo reina en la vida íntima, en la mente, en el corazón— y la dimensión social: Cristo reina en la vida pública de las naciones. Y la organización de una de las obras más queridas y más representativas de este pontificado, la Acción Católica, responde, también, a este propósito.

A través de diez concordatos y numerosos acuerdos, Pío XI quiso contar con las garantías jurídicas suficientes para que la Iglesia actuase en cada país su propósito evangelizador: la educación de la juventud, la prensa propia, los movimientos apostólicos. Esta confianza en los concordatos enseña que este papa confiaba más en su relación directa con los gobernantes que en la actuación de los católicos en la vida política y social de cada país.

El protocolo de la visita de los reyes españoles a Roma en 1923 dio paso a un inusitado optimismo, dado que primero visitaron oficialmente el Quirinal y después, con el mismo aparato ritual, el Vaticano, estableciendo una praxis que parecía señalar una posible solución al conflicto existente. Por otra parte, las primeras disposiciones de Mussolini fueron favorables a las aspiraciones católicas: enseñanza religiosa y reposición del crucifijo en las escuelas, cuerpo de capellanes militares, mejora de la situación económica del clero.

Para Pío XI la educación era una de las grandes misiones que Dios había confiado a la Iglesia. En esta materia los derechos primordiales pertenecían a la Iglesia y a la familia, y la competencia

[3] L. SALVATORELLI, *La chiesa e il mondo* (Roma 1948) 172ss; O. ROUSSEAU, «La idea de la realeza de Cristo»: *Concilium* 11 (1966) 131-132.

del Estado era subsidiaria. El fascismo, como todo planteamiento totalitario, no podía aceptar ser excluido o marginado en esta crucial materia. La educación de la juventud constituyó en todo momento el obstáculo más grave en las relaciones mutuas, paralizándolas en dos ocasiones. En cuanto a la cuestión romana, Pío XI aceptó la idea de un Estado mínimo, y la necesidad de sacrificar el partido de los católicos [4], pero en ningún momento cedió en sus pretensiones pastorales.

Esto explica la esencia del Tratado de Letrán. Por medio de esta convención internacional, firmada entre Italia y la Santa Sede el 11 de febrero de 1929, se creaba el Estado de la Ciudad del Vaticano, mínimo en extensión, ya que contaba con sólo 44 hectáreas, pero que gozaba de todos los atributos propios de la soberanía. En el artículo 2 Italia reconoce «la soberanía de la Santa Sede en el campo internacional como atributo inherente a su naturaleza, en conformidad a su tradición y a las exigencias de su misión en el mundo». En realidad, la Santa Sede no es soberana porque exista el Estado vaticano, sino que, por el contrario, la creación de este Estado es consecuencia de la soberanía propia a la naturaleza de la Iglesia. Al mismo tiempo, Italia ofrecía a la Santa Sede una compensación económica que constituyó la base de su autonomía financiera [5].

Formaba parte del Tratado un concordato por el que la Iglesia conseguía en Italia las condiciones adecuadas para ejercer con libertad y en las condiciones deseadas su misión evangelizadora. Es decir, primó en Pío XI sin ninguna duda su función religiosa sobre sus derechos históricos, su función pastoral sobre su tradicional aunque colateral función política. Para el papa resultaba evidente la interdependencia existente en Italia entre los problemas políticos, culturales y religiosos, y por esto condicionó mutuamente el tratado y el concordato. Exigió sólo ese mínimo de Estado donde sustentar su soberanía, es decir, su absoluta independencia, el no estar sujeto a ningún otro poder político que pudiese condicionar mínimamente su actividad pastoral.

3. **El papa de las misiones**

Pío XI se esforzó por extender la presencia del Evangelio y de la Iglesia a los continentes africano y asiático. Inició su pontificado en el aniversario de los trescientos años de la creación de Propaganda Fide. Tras los Pactos de Letrán, mando construir un soberbio edificio

[4] F. PIVA-E. MALGERI, *Vita di Luigi Sturzo* (Roma 1972) 291.
[5] A. DE GASPERI, *Lettere sul concordato* (Brescia 1970).

en la colina situada frente al palacio pontificio con el fin de albergar la universidad y a los estudiantes africanos y asiáticos de los países de misión.

Repitió la necesidad de que la presencia misional estuviese disociada de la actuación colonial. El papa, como su antecesor, insistió en que los misioneros debían encarnarse en todos los sentidos en el país en el que ejercían su ministerio. La encíclica *Rerum Ecclesiae* (1926) afirma la necesidad de nacionalizarse para ejercer la misión. Rechazó tajantemente todo racismo: «entre los misioneros europeos y los indígenas no debe existir ninguna diferencia ni trazar líneas divisorias». Desde el punto de vista eclesial, este planteamiento y esta exigencia sólo tenían una salida, la creación de Iglesias diocesanas, autónomas y autóctonas, y esto conlleva un clero y un episcopado autóctono, emancipado de las Iglesias occidentales. La consagración en San Pedro de los primeros seis obispos chinos (1926) y la institución de un episcopado japonés (1928) constituyeron un signo claro de esta determinación.

4. Un papa social

Tras la *Rerum novarum,* la doctrina social eclesial se desarrolló gracias a los estudios y reflexiones de toda índole, de manera especial las Semanas Sociales celebradas en los países católicos con especialistas y representantes de organismos sindicales. Parte de esta doctrina fue resultando operativa a través de las legislaciones nacionales y de la misma Sociedad de Naciones.

A los cuarenta años de la *Rerum novarum,* Pío XI publicó la *Quadragesimo anno.* Presentaba una doctrina cristiana del hombre, a partir de la cual podía y debía construirse un orden económico y social. Rechazaba el totalitarismo y el liberalismo absoluto. Para el papa, iniciativa y libertad, por una parte, y organización y autoridad, por otra, no constituían dos fuerzas opuestas que se limitaban mutuamente, sino que debían coordinarse en función del bien común. Presentó la solución cristiana como un modelo alternativo a los existentes, como una tercera vía entre el colectivismo comunista y el individualismo liberal.

La nueva encíclica social constata el desarrollo del régimen capitalista y subraya la importancia de los sindicatos cristianos con el fin de defender los derechos de los obreros, aunque, en cierto sentido, propugna el modelo corporativo que va a inspirar el sistema de sindicatos defendidos por los regímenes autoritarios de Portugal y España.

Por primera vez aparece en un documento pontificio la noción de justicia social, y Pío XI es el primer papa que ha formulado de mane-

ra explícita el principio de subsidiariedad [6]. Plantea con mayor equilibrio que la *Rerum novarum* el contenido individual y social de la propiedad privada, y el destino universal de los bienes creados. A lo largo de su argumentación aparece su convicción de que la economía y las ciencias sociales constituyen aspectos concretos de la moral. Esto explica que este como otros papas de este siglo sean conscientes de que las reformas económicas y políticas no son suficientes por ellas mismas para resolver la cuestión social. Las reformas estructurales deben acompañarse de una reforma moral inspirada en el Evangelio.

Los católicos españoles, en plena república, no tenían un clima propicio para estudiar y difundir la *Quadragesimo anno.* De hecho, hubo que esperar tres años hasta que apareciese el primer comentario [7].

En 1926 condenó con firmeza *L'Action Française,* tan querida por muchos católicos franceses. El motivo fue su filosofía neopagana, que rechazaba la importancia del mensaje trascendente eclesial, fijándose sólo en la importancia social de su estructura.

No tuvo ninguna sensibilidad ecuménica, manteniéndose en la línea tradicional. En su encíclica *Mortalium animos* (1928), rechaza un «pancristianismo» de inspiración protestante, como una consecuencia del indiferentismo. Sin embargo, en algunos ámbitos eclesiales, el ecumenismo católico nació como respuesta al paganismo totalitario, de la misma manera que, a finales del siglo XX, la reunión de Asís será un acto de fe de los creyentes frente a una increencia generalizada.

5. Frente a nacionalismos y totalitarismos

Durante el pontificado de Pío XI los países europeos experimentaron una evolución política hacia sistemas autoritarios que tuvieron una indudable incidencia en los asuntos eclesiásticos. El comienzo de su pontificado coincidió con la llegada al poder del fascismo.

Tras la primera guerra mundial, la Iglesia encontró unas condiciones de convivencia más equilibradas que en el siglo anterior. En Francia, la presencia del clero en el ejército neutralizó antiguos prejuicios y se consiguió una separación cordial. En Alemania e Italia, los católicos a través de los partidos Zentrum y Partito Popolare influían en el poder. En 1924 Baviera firmó un concordato con la Igle-

[6] R. METZ, «La subsidiarité, principe régulateur des tensions dans l'Église»: *Revue de Droit canonique* (setiembre 1972) 160.

[7] N. NOGUER, *La encíclica «Quadragesimo Anno» sobre la restauración del orden social. Texto y comentario,* 2 vols. (Madrid 1934).

sia y en 1931 Prusia hizo lo propio. En casi todos los países europeos fueron apareciendo espléndidas elites de laicos que actuaban en la Acción Católica y en el campo social. Recordemos algunos nombres señeros de la cultura europea, algunos de ellos convertidos, que favorecieron un nuevo encuentro de la Iglesia con la cultura: Gertrud von Le Fort (1876-1971), Gabriel Marcel (1882-1973), Jacques Maritain (1882-1973), Edith Stein (1891-1942), Léon Bloy (1846-1917), Paul Claudel (1868-1955), Charles Péguy (1873-1914), Agostino Gemelli (1878-1959), Giovanni Papini (1881-1956), Georges Bernanos (1888-1948), François Mauriac (1885-1970), Maurice Blondel (1861-1949), Emmanuel Mounier (1905-1950).

Sin embargo, a pesar de estos indudables signos de renovación, en las masas existía una creciente indiferencia religiosa que ponía en cuestión el carácter católico de algunos Estados. Pío XI llegó a hablar de la «apostasía de las masas».

En abril de 1922 se reunió la Conferencia de Ginebra con 34 naciones en pie de igualdad dispuestas a organizar una paz estable. La Santa Sede pidió la libertad de conciencia en Rusia, el ejercicio público del culto y la restitución de los edificios de culto requisados por la revolución. El éxito de la Conferencia fue escaso. Pío XI pidió a los gobiernos que examinaran el problema de las reparaciones de guerra con aquel espíritu cristiano que no separa la justicia de la caridad social. Señaló, además, que no se podía reclamar a Alemania lo que no podía dar sin destruir su capacidad de producción. La reacción en el Parlamento francés fue muy negativa y volvieron a resurgir los fantasmas del más burdo anticlericalismo.

Poco a poco, motivadas por las condiciones económicas y por un nacionalismo hábilmente utilizado, fueron surgiendo en diferentes países ideologías que pretendían ofrecer una visión totalizadora del hombre y de la sociedad. El marxismo se había ya establecido en Rusia, el fascismo conquistará a no pocos italianos y buena parte de los alemanes seguirá el nazismo. En otros países como España, Croacia y Hungría aparecerán también grupos de características semejantes. La historia de estas ideologías es la historia de la segunda guerra mundial.

6. El papa de la Acción Católica

Para los fascistas, la Acción Católica constituía un caballo de Troya, un instrumento de los católicos para entrometerse y actuar indebidamente en la vida política y social. El Estado fascista era totalitario; es decir, no sólo se reservaba todo el poder político con el apoyo del partido único, sino, también, pretendía acaparar toda capacidad de influencia en el alma italiana. Para conseguir esto necesitaba monopolizar la enseñanza.

Según el planteamiento fascista, la única Acción Católica aceptable era una simple prolongación del catecismo y de las actividades específicamente piadosas, mientras que para Pío XI era fundamentalmente acción educadora. Tenía como objetivo la formación de todo el hombre, la impregnación de todas sus actividades, según una formulación entonces común: «todo el cristianismo en toda la vida». Esta formación debía juzgar los sucesos y las instituciones, debía impregnar de espíritu cristiano todo el orden temporal. En efecto, esta formación tenía como finalidad inmediata el apostolado, es decir, la reconquista cristiana de la sociedad [8].

A los ojos de Pío XI, la Acción Católica aparecía como el instrumento privilegiado capaz de renovar apostólicamente toda la Iglesia y de cristianizar todos los componentes de la sociedad civil. Esta finalidad general coincidía con los objetivos de la Iglesia y por esto se le aplicaba un tratamiento teológico: la Acción Católica, en palabras del papa, era «la participación de los laicos católicos en el apostolado jerárquico, para la defensa de los principios religiosos y morales, para el desarrollo de una sana y benéfica acción social, bajo la dirección de la jerarquía eclesiástica, por encima de los partidos políticos, en el intento de restaurar la vida católica en las familias y en la sociedad». La Acción Católica fue implantándose en todas las parroquias, encuadró a los jóvenes católicos, a los que dio un sentido de cuerpo y unos objetivos apostólicos que dinamizaron la vida religiosa. Fue un paso importante en la progresiva autocomprensión de la responsabilidad de los laicos en la vida de la Iglesia. Poco a poco, comenzaron las reflexiones teológicas [9] hasta llegar a la doctrina del Vaticano II sobre el papel del pueblo de Dios.

El conflicto era inevitable. Es verdad que la A.C. no tenía connotaciones antifascistas, pero tenía como finalidad ofrecer una educación «totalitaria»; de hecho, autónoma con relación a la también «totalitaria» educación fascista. Por su parte, los fascistas no admitían estos espacios de autonomía y libertad. El 29 de junio de 1931 apareció la encíclica *Non abbiamo bisogno.* Se trataba de una respuesta al ataque del fascismo a la autonomía de la Acción Católica. Acusaba el intento de monopolizar la juventud por parte de una doctrina «que explícitamente se traduce en una verdadera estatología pagana, en directo conflicto con los derechos naturales de la familia y con los derechos sobrenaturales de la Iglesia». En realidad, condenaba el principio mismo del Estado totalitario [10].

[8] AA.VV., *Chiesa, azione cattolica e fascismo nel 1931* (Roma 1983).
[9] Y.-M. Congar, *Jalones para una teología del laicado* (Madrid 1971).
[10] P. Scopola, *La chiesa e il fascismo. Documenti e interpretazioni* (Bari 1971).

7. Condena del nazismo

Este enfrentamiento resultó más agudo y mucho más doloroso en Alemania, donde los nazis eran, por formación e ideas, antisemitas, antilatinos y anticatólicos. En 1933 ganaron las elecciones y Hitler obtuvo plenos poderes que ejerció desde el primer momento. Nos puede resultar difícil de entender cómo en aquella situación se firmó un concordato [11]. Por una parte, los nacistas tuvieron interés en firmar un concordato que estableciera en su país la situación italiana después del Pacto de Letrán. Por su parte, la Iglesia veía bien la firma de concordatos con los Estados, no sólo porque significaban el reconocimiento de su función pública, sino, también, porque constituían un apoyo y un arma jurídica en las dificultades, basada en el derecho internacional, que protegía a las comunidades católicas y favorecía las comunicaciones de la Santa Sede con ellas. Así pensaron los obispos alemanes e insistieron para que se firmase cuanto antes. El concordato de 1933 reconocía, de hecho, una posición muy ventajosa para la Iglesia [12], sobre todo en el mantenimiento de una autonomía propia y de la predicación y enseñanza de su doctrina.

Pronto se demostró que, para los nazis, los pactos tenían poco valor. De hecho, desde 1933 a 1937 se produjeron permanentes violaciones del concordato. El gobierno de Hitler, desde el primer momento, quiso monopolizar la educación de la juventud con sus principios racistas, antisemitas, que defendían el derecho del más fuerte. Pretendieron germanizar desde sus fundamentos el cristianismo, partiendo del convencimiento de que el cristianismo judío de Pablo había desvirtuado la virilidad del hombre. *El mito del siglo XX*, de Rosenberg, una obra profundamente anticristiana, era el libro base de la formación moral y cívica de la juventud.

Las primeras medidas de Hitler tendían a suprimir la escuela confesional y a absorber los movimientos juveniles. Los obispos, los sindicatos cristianos y el partido católico Zentrum insuficientemente apoyado por los obispos, mostraron sus reservas. A lo largo de los años treinta, el régimen nazi organizó numerosos procesos contra los religiosos, a quienes acusó con falsedades y calumnias de inmoralidades de todo género. Pío XI definió la política nazi de neopaganismo moral, paganismo social y paganismo de Estado. El 21 de marzo de 1937 se leyó en los púlpitos de todas las parroquias alemanas la encíclica *Mit brennender Sorge* (Con ardiente preocupación), el primer documento oficial de la Iglesia en lengua vulgar, elaborada con

[11] L. Volk, *Kirchliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen, 1933* (Maguncia 1969); V. Conzemius, «Le concordat du 20 juillet 1933 entre le Saint Siège et l'Allemagne»: *Archivum Historiae Pontificiae* 15 (1977).

[12] M. Maccarone, *Il nazional-socialismo e la Santa Sede* (Roma 1947).

la colaboración de los cardenales Faulhaber y Pacelli, en la que con un lenguaje claro y valiente oponía tema a tema la ortodoxia católica al neopaganismo nazi [13]. La introducción constituía una acusación al régimen nacionalsocialista por no haber respetado ni la letra ni el espíritu del concordato de 1933. Condenaba el panteísmo, el racismo, el totalitarismo, el retorno precristiano a un Dios nacional, el rechazo de la fe en la divinidad de Jesucristo, la impropia interpretación de la revelación. Pío XI concluía su encíclica con el reconocimiento de la fidelidad a la Iglesia demostrada por sacerdotes, religiosos, fieles y sobre todo jóvenes, cuya fe es asechada por una «larva de cristianismo que no es el cristianismo de Cristo», sostenida por los medios de comunicación cultural y social. La primera reacción fue furibunda aunque inmediatamente se optó por el silencio total.

Pío XI asumió posiciones y condenas muy netas contra el racismo tanto alemán como italiano: «Espiritualmente todos somos semitas», proclamó ante los peregrinos, a quienes recordó que resultaba totalmente contradictorio que los cristianos fueran antisemitas [14].

8. La república anticlerical

En mayo de 1919 Alfonso XIII consagró solemnemente España al Sagrado Corazón de Jesús. En 1923 los reyes visitaron al papa en el Vaticano. Parecía que las relaciones Iglesia-Estado eran inmejorables, aunque la inquietud social demostraba un anticlericalismo importante [15].

Algunos católicos intentaron fundar un partido democratacristiano en 1922, el Partido Social Popular, pero tuvo poco eco y duró dos años escasos [16]. En realidad, a pesar de las numerosas iniciativas sociales y pastorales, la capacidad organizativa y los deseos de renovación, la división existente entre los católicos impidieron una presencia eficaz en la sociedad española. Esta situación eclesiástica sufrió un dramático cambio con la llegada inesperada de la república. El 1

[13] G. Lewy, *The Catholic Church and Nazy Germany* (Londres 1964); L. Volk, «Die Enzyklika *Mit brennender Sorge*»: en *Stimmen der Zeit* 183 (1969) 174-194; A. Martini, «Il cardinale Faulhaber e l'enciclica *Mit brennender Sorge*»: en *Archivum Historiae Pontificiae* 2 (1964) 303-320.

[14] E. Delpech, *Sur les juifs. Études d'histoire contemporaine* (Lyon 1983) 209-221.

[15] J. M. Cuenca, «¿Era católica España en 1930?», en J. Ruiz Giménez (dir.), *Iglesia, Estado y Sociedad en España, 1930-1982* (Barcelona 1984) 25-37; D. Benavides, *El fracaso social del catolicismo español. Arboleya-Martinez, 1870-1951* (Barcelona 1973).

[16] Ó. Alzaga, *La primera democracia cristiana en España* (Barcelona 1973).

de mayo de 1931 se produjo el incendio de conventos e iglesias sin que el gobierno actuase de manera eficaz.

La nueva constitución no sólo estableció una separación drástica Iglesia-Estado, sino que reflejó un neto talante anticlerical. La ley sobre las organizaciones y congregaciones religiosas de 1932 no sólo maniataba a éstas, sino que les impedía actuar en su campo específico. Se trató de una ley sectaria que no garantizaba a los religiosos los derechos de los ciudadanos [17]. La Compañía de Jesús fue disuelta y se multiplicaron los signos de intolerancia religiosa.

Pío XI explicó a los españoles en la encíclica *Dilectissima Nobis* (3 de junio de 1933) que la Iglesia no era hostil al nuevo régimen republicano, pero que no podía mantenerse indiferente ante una ley que atacaba la conciencia religiosa del pueblo, ante una enseñanza que, de hecho, se convertía en irreligiosa y que profanaba los principios tradicionales en los que se fundamentaba la familia [18]. Se trataba de una ley que prohibía a los religiosos la enseñanza y toda otra actividad con el fin de quitarles su razón de ser. Sugería a los españoles el acudir a todos los medios legales con el fin de conseguir la supresión de la ley e instaba a los responsables eclesiales y a los padres a preocuparse por la formación cristiana de la juventud y por la superación de las permanentes divisiones internas que tantos males había provocado en la comunidad eclesial española. Recomendaba, finalmente, la Acción Católica como medio de acción, de revitalización y de superación de la debilidad crónica del catolicismo español.

La sublevación militar desencadenó en la zona republicana reacciones y odios sorprendentes, que en parte podían preverse, dados los antecedentes de mayo de 1931 y de octubre de 1934 y los innumerables incendios de iglesias y conventos a lo largo de los meses de gobierno del Frente Popular, pero que nadie podía sospechar alcanzarían tal grado de violencia destructora y de sadismo sangriento. Una explosión violenta y sangrienta como la producida en los primeros meses de la guerra civil no resulta explicable si no se ahonda en la historia. Desde comienzos del siglo pasado el sentimiento anticlerical fue extendiéndose e impregnando las diversas capas de la sociedad española.

A partir del *Diccionario crítico-burlesco,* editado durante las Cortes de Cádiz, la vena literaria y política anticlerical no ha dejado de exteriorizarse en España. La represión de Fernando VII alimentó

[17] T. Sánchez Punter, *Relaciones Iglesia-Estado en la Segunda República española (1930-1933)* (Zaragoza 1986); V. M. Arbeloa, *La semana trágica de la Iglesia en España* (Barcelona 1976).

[18] J. M. Cuenca Toribio, «Pío XI y el episcopado español», en *Achille Ratti, Pape Pie XI* (Roma 1996) 811-824.

su radicalidad, el Trienio Constitucional le ofreció amplio cauce, las diversas vicisitudes políticas decimonónicas ayudaron a mantenerla o aumentarla, la revolución de 1868 constituyó un escaparate nacional de su variedad y de su fuerza, y a lo largo de la Restauración el Partido Liberal se alimentó en gran parte de una política anticlerical, a menudo más de palabra que de hechos, pero siempre eficaz. El número de periódicos y revistas caracterizados por su talante rabiosamente anticlerical era abundante y su influjo fue importante y duradero. La capacidad de la gente de creer cualquier clase de bulos anticlericales, por inverosímiles que fuesen, resultó sorprendente. En 1834 se propaló la especie de que los frailes habían envenenado las fuentes, y cien años más tarde se habló sobre caramelos envenenados por los religiosos. En 1936 la izquierda dijo y creyó que los conventos de religiosos y las torres de las iglesias encerraban armas, generosamente utilizadas por los frailes y curas contra los obreros y republicanos en general.

En España el talante cultural católico se ha manifestado monolíticamente conservador, cerrado, sin posibilidades de diálogo con las corrientes más abiertas. La generación del 98 inculpó al catolicismo la decadencia española. La Institución Libre de Enseñanza, que consiguió, en alguna medida, despertar de su modorra a una cultura demasiado convencional y conformista, chocó desde el primer momento con la Iglesia. Ellos buscaron una república «laica y racional, moderada, culta y feliz», en la cual la Iglesia quedaba marginada. Para Azaña, su anticlericalismo no era «odio teológico, sino una actitud de la razón». Por su parte, los movimientos sociales tenían el convencimiento de que el progreso y la justicia arrastrarían consigo y aniquilarían a la Iglesia. Es decir, tanto en el campo obrero como en el intelectual, la Iglesia era considerada como un peso muerto que sólo conseguía retrasar el progreso español. A esto hay que añadir la radicalidad de un anarquismo virulento y muy extendido.

Pío XI denunció inmediatamente la persecución de la Iglesia, pero ni llamó cruzada ni apoyó explícitamente al bando nacional [19]. No sacralizó ni justificó la guerra, y esto sentó mal a los combatientes de la cruzada [20]. Por otra parte, la Santa Sede, que había elegido al cardenal

[19] J. M. Laboa, *Iglesia e intolerancias: la guerra civil* (Madrid 1987) 155-159; B. Hernando, *Delirios de Cruzada* (Madrid 1977) 191-195. No pocos intelectuales católicos, como Mauriac, Maritain, Bernanos, Sturzo, mostraron su reticencia ante un movimiento que se declaraba católico pero que manifestaba una clara actitud antidemócrata. Cf. G. Campanini (dir.), *I cattolici italiani e la guerra di Spagna. Studi e ricerche* (Brescia 1987); J. Tusell, *El catolicismo mundial y la guerra de España* (Madrid 1993).

[20] A. Marquina, *La diplomacia vaticana y la España de Franco (1936-1945)* (Madrid 1983).

Gomá [21] como su lazo de unión con el gobierno de Franco, no nombró nuncio hasta mayo de 1938. Al morir este papa, en España existió la impresión de que no había entendido la guerra española.

En México, la situación eclesial se complicó mucho. La constitución de 1917, de talante radical y anticlerical, imponía una educación exclusivamente laica, no autorizaba las congregaciones religiosas y las Iglesias no podían tener bienes.

Con el presidente Calles llegó la persecución. Desde 1923 hasta 1926 se impidió la vida regular de la Iglesia. Hubo un movimiento de resistencia más o menos organizado que no consiguió cambiar la situación. El 25 de julio de 1926 los obispos suprimieron el culto público, una medida inédita en la historia de la Iglesia. Los «cristeros» quisieron cambiar la situación por medio de la lucha armada [22]. Miguel Pro SJ fue fusilado sin proceso con la acusación inventada de intento de asesinato, y se convirtió en un héroe popular.

Iniquis afflictisque (18 de noviembre de 1926) de Pío XI es la historia precisa y detallada de la persecución, enviada a todos los católicos del mundo para que conociesen con precisión cuál era la triste situación de la Iglesia en México. En 1928, con el presidente Portes Gil comienza un período de paz, a pesar de que no cambió la constitución ni las leyes que, de hecho, no se cumplían. Pero en 1931 comenzó de nuevo la persecución. La encíclica *Acerba animi* (29 de septiembre de 1932) respondía a esta situación. En 1934, el influjo del marxismo en la política mexicana y en la enseñanza estatal resultaba asfixiante. El 28 de marzo de 1937 apareció la encíclica *Firmissimam constantiam,* en la que condenaba severamente los excesos del gobierno mexicano y en la que proponía a la Iglesia mexicana medidas positivas como la formación del clero, el apoyo al Colegio Piolatino de Roma y al Seminario Montezuma de Estados Unidos con el mismo fin, y el establecimiento de una Acción Católica eficaz con el fin de potenciar el apostolado de los laicos, recordando que la Acción Católica era esencialmente una institución educadora de las conciencias y formadora de cualidades morales en los creyentes. Desaconsejaba el papa la insurrección armada e invitaba a utilizar el derecho que los ciudadanos tenían a votar las opciones y los grupos más afines. Buscó el papa reconquistar la paz religiosa y la unidad de los mexicanos.

La encíclica *Divini Redemptoris* (1937) condenando el comunismo tiene como puntos de referencia no sólo los sucesos de Rusia,

[21] M. L. Rodríguez Aisa, *El cardenal Gomá y la guerra de España. Aspectos de la gestión pública del Primado, 1936-1939* (Madrid 1981); H. Raguer, «El cardenal Gomá y la guerra de España»: *Arbor* (abril 1982) 43-81.

[22] D. C. Baily, *«Viva Cristo Rey». The «Cristo Rey» Rebellion and Church-State conflict in Mexico* (Austin 1984).

sino también las persecuciones de España y México, y constituye la conclusión de una prolongada reflexión sobre el comunismo, al que define como intrínsecamente perverso [23]. La experiencia de la Iglesia católica es la de ser antitética al comunismo. Donde éste se instaura, la vida católica experimenta profundos daños. La persecución de obispos y de fieles confirma a la Iglesia esta convicción. A partir de esta encíclica, la oposición al comunismo constituirá una de las prioridades de la Iglesia durante todo el siglo, a través de estrategias diversas, hasta 1989.

Las relaciones con Francia se estabilizaron y en 1924 se aprobaron las asociaciones diocesanas, que quedaron constituidas bajo la dirección de los obispos diocesanos. En 1926, la Santa Sede y el gobierno Poincaré firmaron un acuerdo por el que los cristianos de Oriente quedaban confiados a la protección de Francia. A pesar de las victorias electorales de la izquierda de 1932 y 1934, no se produjo ningún rebrote de política anticlerical. En los años treinta encontramos en Francia una extraordinaria creatividad católica: los Institutos Católicos (Universidades) de Lille, París, Angers, Lyon y Toulouse alcanzan renombre y presencia en la sociedad. Los centros de formación de jesuitas (Fourvière) y dominicos (Le Saulchoir) con sus teólogos, los círculos tomistas de Maritain, los encuentros anuales de escritores católicos, las revistas *Vie Intellectuelle* (1928), *La Vie Catholique* (1924) y *Esprit* (1932), fundada por E. Mounier, y tantos otros nombres sonoros de teólogos, como Congar, Chenu, Valensin, Fessard, De Lubac; filósofos, como E. Gilson, J. Guitton, G. Marcel, E. Mounier, e historiadores, como H.-I. Marrou, son la causa de que el mundo católico francés viviera en esos decenios un momento cultural fulgurante.

A lo largo del siglo XX se han multiplicado en todos los continentes las universidades católicas, dirigidas por religiosos, por instituciones diocesanas y laicales. Sólo los jesuitas tienen 86 universidades y centros de estudios superiores.

9. Relación con la ciencia

Pío XI encargó a Marconi la construcción de la Radio Vaticana, inaugurada en 1931, emisora que en pocos años ofreció emisiones en los idiomas más importantes, convirtiéndose en un punto de referencia para los católicos de los diversos países. El 12 de febrero de 1931, por primera vez en la historia, los fieles católicos del mundo escucharon la voz del papa al mismo tiempo. Reestructuró el obser-

[23] A. WENGER, *Rome et Moscu (1900-1950)* (París 1987).

vatorio astronómico y fundó el Pontificio Instituto de Arqueología y la Pontificia Academia de las Ciencias (1936), que, en realidad, constituía la prolongación histórica de la Academia dei Lincei. Asistió con asiduidad a sus sesiones e invitó a 70 científicos de todo el mundo a tomar parte en sus reuniones y actividades. Protegió a Gemelli (1878-1959), el fundador de la Universidad Católica; intuyó la importancia del cine, al que dedicó la encíclica *Vigilanti cura* del 29 de junio de 1936; promovió la filosofía tomista, a la que consideraba puerta y camino de la teología. En realidad, su preocupación por la relación entre la fe y la ciencia apareció en su *Deus Scientiarum Dominus* (1931), y en su disposición a superar las consecuencias negativas de la crisis modernista.

Durante estos años fueron declarados doctores de la Iglesia San Efrén el Sirio (1920), San Pedro Canisio (1925), San Juan de la Cruz (1926), San Alberto Magno (1931), San Antonio de Padua (1946), San Roberto Belarmino (1931). Celebró tres años santos, en 1925, 1929 (con motivo de los 50 años de su ordenación sacerdotal) y en 1933, recordando la redención de Cristo. Elevó a los altares a 33 santos, entre los cuales estaban Pedro Canisio, Teresita del Niño Jesús, el cura de Ars, Roberto Belarmino, Tomás Moro y Juan Bosco, y a 500 beatos. Era la traducción de algo que manifestó en su primera encíclica: «sólo el reino de Dios puede ser la prenda de una paz verdadera entre los individuos y las naciones». Al morir, fue conmemorado como el defensor de los derechos del hombre y de la moral internacional.

A su muerte, 35 de los 64 cardenales eran italianos, 6 de Francia, 4 de Alemania, 3 norteamericanos, 3 españoles, 2 polacos y dos checos, mientras que Hungría, Bélgica, Inglaterra, Irlanda, Portugal, Argentina, Brasil, Canadá y Siria contaban con un cardenal. Es decir, Italia y Europa mantenían un peso preponderante.



CAPÍTULO XVI

PÍO XII (1939-1958). POR UN MUNDO NUEVO

BIBLIOGRAFÍA

RICCARDI, A., *Il potere del papa da Pio XII a Paolo VI* (Roma-Bari 1988) 30ss; TARDINI, D., *Pio XII* (Ciudad del Vaticano 1960).

Elegido un día después de comenzar el cónclave, a la tercera votación. Se conocía que Pío XI en más de una ocasión le había señalado como su sucesor.

El nombre elegido señalaba la continuación del pontificado anterior, a pesar de que las personalidades de ambos pontífices eran manifiestamente distintas. Frente al papa impulsivo, de temperamento luchador, Pacelli era tímido, reservado, ansioso, deseoso de no irritar a nadie y de contentar a todos [1]. Gozaba de buena formación jurídica, ayudó a Gasparri en la preparación del nuevo Código de Derecho Canónico, visitó Estados Unidos en 1936, donde fue recibido de manera muy cordial por su presidente; fue nombrado Legado pontificio en los congresos eucarísticos de Buenos Aires (1934) y Budapest (1938), Legado papal en Lourdes (1935) y Lisieux.

A causa de enfermedad y de una naturaleza delicada, vivió en su casa durante la mayor parte de su preparación al sacerdocio. Toda su vida estará marcada por la soledad buscada. Interiormente frágil, difícilmente establecía relaciones de confianza o de amistad espontánea. Tal vez por esta razón, tras la muerte del cardenal Maglione (secretario de estado desde el 11 de marzo de 1939 hasta el 22 de agosto de 1944), llevó directa y personalmente los asuntos diplomáticos, ayudado por Montini y Tardini.

Permaneció como nuncio apostólico en Alemania, primero en Múnich y desde 1925 en Berlín, durante trece años (1917-1930), de donde nació su conocimiento de la cultura germánica y la convicción de no pocos de que este papa era germanófilo [2]. Quiso mantener buenas relaciones con Alemania y por esto, poco después de su elección, envió una carta a Hitler en la que expresó sus deseos de una mejora

[1] F. TRANIELLO, «Pio XII dal mito alla storia», en A. RICCARDI (dir.), *Pio XII* (Roma-Bari 1984) 5-29.

[2] E. FATTORINI, «Santa Sede e Germania alla vigilia della Seconda guerra mondiale», en *Dimensioni e problemi della ricerca storica,* I (Bolonia 1990) 117; G. LEWY, *La Iglesia católica y la Alemania nazi* (México 1965).

de las relaciones, pero, al mismo tiempo, fue bien acogido por los gobernantes de países democráticos.

En 1939 la Iglesia católica era vista con respeto en Estados Unidos e Inglaterra; en Francia se había calmado la controversia de *L'Action Française;* en Italia funcionaban los Pactos de Letrán, a pesar de las permanentes escaramuzas entre la Iglesia y el fascismo; en España vencía Franco, con lo que se vislumbraban tiempos mejores. Es decir, el clima general con relación al catolicismo era de respeto y colaboración. En el consistorio de 1946 creó cardenales de todos los continentes. Era la primera vez que el colegio cardenalicio comenzaba a representar las diversas culturas presentes en el cristianismo.

Sólo el comunismo se presentaba como la gran fuerza anticristiana, capaz de destruir y perseguir, que no sólo dominaba en el mundo soviético, bastante alejado de las preocupaciones directas de la Iglesia católica, sino que se extendía y se afianzaba en los países tradicionalmente católicos. Se convirtió en la gran preocupación de la Santa Sede.

Por otra parte, en los viejos países europeos se mostraba imparable una progresiva descristianización de la sociedad y de la cultura. La fórmula «Francia, país de misión» aludía directamente a un país, pero podía ser aplicada a otros muchos. Durante su pontificado firmó tres concordatos: con Salazar, en Portugal, en 1940; con Trujillo, en Santo Domingo, y con Franco, en España, en 1953.

1. **Pío XII y la guerra**

Trabajó incansablemente por salvar el mayor número posible de perseguidos por su raza y religión [3]. Su actuación durante la guerra recibió juicios entusiastas y otros mucho más reservados, por parte de quienes consideraban que debía haber condenado más claramente las injusticias alemanas. Cada gesto y cada palabra le costó una dolorosa meditación [4], consciente como era de que sus intervenciones podían empeorar la difícil situación de los católicos en los países de Europa central.

La actitud de Pío XII fue la misma de Benedicto XV: no llamaron nunca por su nombre a los países beligerantes, se refirieron constantemente a hechos, nunca a los estadistas o países; utilizaron

[3] A. RHODES, *Il Vaticano e le dittature (1922-1945)* (Milán 1973) 244ss; P. COSTE, *Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII* (París 1962).

[4] R. A. GRAHAM, *Il Vaticano e il nazismo* (Roma 1975); P. DUCLOS, *Le Vatican et la Seconde Guerre mondiale. Action doctrinale et diplomatique en faveur de la paix* (París 1955).

un lenguaje eclesiástico que, a menudo, no era directo y, consiguientemente, pareció que perdía eficacia y fuerza. Volvieron a repetirse las presiones de los gobiernos, cada uno de los cuales creía defender la justicia, incapaces de comprender la neutralidad de la Santa Sede, juzgándola, a veces, como una neutralidad ante los valores y la justicia. Pío XII, hombre sensible, impresionable, inclinado por naturaleza a la cautela y al compromiso, aceptó la vía que le pareció la única posible para él. Tal vez confiaba más en la acción diplomática que en la acusación profética. En cualquier caso, espoleados por él, los obispos y diplomáticos pontificios hicieron todo lo posible por mejorar la situación de los judíos y de otras minorías también perseguidas.

Desde el día de su elección, Pío XII dirigió todos sus esfuerzos al mantenimiento de la paz. «Nada se pierde con la paz, todo puede perderse con la guerra», fue su lema y el *leitmotiv* de su actuación tal vez demasiado optimista en cuanto a sus posibilidades reales de mediación [5]. En el mensaje de Pascua, denunció las causas de las discordias internacionales, sin tener presentes los intereses de una u otra parte.

El 1 de mayo de 1939, el jesuita Tacchi Venturi, en nombre del papa, expuso a Mussolini la intención de Pío XII de «enviar un mensaje a Alemania, Francia, Inglaterra, Italia y Polonia, para exhortarlas a encontrar, en una conferencia celebrada entre estas naciones, una solución a los problemas que parecían desembocar en una guerra». Tras la aceptación del proyecto por parte de Mussolini, el cardenal Secretario de Estado invitó a los nuncios en estos cinco países a poner en conocimiento de los gobiernos esta intención preguntándoles cómo acogerían el mensaje que el papa les haría llegar más tarde.

En su iniciativa de paz, Pío XII convocó sólo a quienes en aquellos momentos tenían motivos de fricción y enfrentamiento y no a Estados Unidos y Rusia. Francia e Inglaterra temían un nuevo Múnich, Polonia pensaba que esta conferencia no protegía sus derechos y Alemania era consciente de encontrarse en minoría. El 9 de mayo, los ministros de Asuntos Exteriores de Italia y Alemania, reunidos en Milán, declaraban que, dada la mejoría de la situación internacional, la iniciativa debía considerarse prematura y, por el momento, innecesaria, ya que podía arriesgar la autoridad del papa. En los Estados democráticos era evidente la preocupación por evitar que la propuesta conferencia acabara por hacer el juego a Alemania. Se repitió, aunque bajo otras formas y en situaciones político-militares totalmente distintas, la actitud adoptada frente a la propuesta de Benedicto XV.

[5] O. CHADWICK, *Britain and the Vatican during the Second World War* (Cambridge 1986) 57ss.

Cuando el gobierno de Gran Bretaña hizo saber a la Santa Sede que su actitud en la cuestión de Dantzig era firme e inmutable, el cardenal Maglione consideró oportuno indicar al embajador italiano, a fin de que su gobierno lo hiciese llegar al alemán, que si Alemania se apoderaba de Dantzig, Inglaterra y Francia habían decidido entrar en guerra, por lo que el conflicto no podría darse por terminado con una eventual victoria alemana sobre Polonia.

El lenguaje de condena de la invasión de Polonia pareció demasiado cauto a los círculos diplomáticos occidentales. No cabe duda de que el lenguaje eclesiástico tiende con frecuencia a lo nebuloso y difuminado, acentuado por la tendencia barroca de la prosa de Pío XII, pero resultó evidente la preocupación del papa por el caso polaco, única nación recordada expresamente en su primera encíclica, *Summi Pontificatus.* Creo que habría que añadir, como motivos de tal silencio aparente, su expreso deseo de no interferir en los sucesos internacionales y su interés por no prejuzgar las posibilidades de éxito de su acción en favor de la paz. En realidad, se puede afirmar, también, que ninguno de los interesados acogió sus repetidas sugerencias en favor de un encuentro y de una discusión cuando todavía esto era posible [6].

2. Respetado, pero no seguido

En 1944, la Iglesia ortodoxa rusa incorporó por propia decisión y con el apoyo gubernativo la Iglesia uniata de Ucrania. Roosevelt decidió enviar al Vaticano un representante personal «a fin de que los esfuerzos comunes paralelos por la paz y el alivio de los sufrimientos pudieran mantenerse coordinados». La Iglesia americana, dirigida por el cardenal Spellman, gran amigo de Pío XII, comenzó a jugar un papel importante tanto en su país como en el resto del mundo, gracias a la ingente ayuda económica, y el presidente americano quiso con este nombramiento romper el tradicional rechazo de los protestantes a que Estados Unidos entablasen relaciones diplomáticas con la Santa Sede [7].

En septiembre de 1942 el enviado americano, Myron Taylor, presentó a Pío XII un memorando en el que explicaba la decisión americana de no acabar la guerra hasta que el nazismo y el fascismo queda-

[6] «Ciertamente condenamos cualquier iniquidad y toda violación del derecho, pero lo hicimos de tal manera que evitase cuanto podía convertirse en causa de mayores aflicciones para los pueblos oprimidos»: *Sacro vigente anno* (7-7-1952). ¿Significaba esta actuación renunciar a su función de guia, tal como afirmó Primo MAZZOLARI en *La Chiesa, il fascismo e la guerra* (Florencia 1966) 41. Una respuesta adecuada debe tener en cuenta la actuación de los tres papas implicados en esta época.

[7] E. DI NOLFO, *Vaticano e Stati Uniti* (dalle carte di M.-C.Taylor) (Milán 1978).

sen aniquilados. Daba a entender que no estaban dispuestos a aceptar una paz que permitiese a los alemanes quedarse con sus conquistas. Esto se debía, en parte, a la propuesta de Von Papen, embajador alemán en Ankara; al nuncio Roncalli, sobre la posibilidad de acogerse a los famosos cinco puntos contenidos en el mensaje navideño de 1939 para una paz justa. Propuso que el Vaticano los mencionase de nuevo y efectuase sondeos en los gobiernos aliados. El 21 de octubre, Ribbentrop envió un largo telegrama a su embajador en el que decía que desde aquel momento las divergencias con el Vaticano debían ser evitadas por todos los medios; pero el papa no aprobó la guerra iniciada contra Rusia en 1941, a la que no pocos definían como cruzada. Tardini explicó que resultaría difícil condenar los horrores del comunismo olvidando las aberraciones y las persecuciones del nazismo.

La acusación posterior de que Pío XII no había condenado suficientemente el nazismo no tiene en cuenta toda la verdad [8], ni la actuación de las diversas Iglesias [9], aunque la conciencia cristiana queda lacerada por la duda. En la Roma ocupada por los alemanes, Pío XII favoreció activamente la ayuda y la protección a los judíos en las instituciones eclesiásticas, pero en ningún momento habló públicamente contra la persecución. Éste es un ejemplo de la actitud del papa durante el conflicto [10]. No hay que olvidar a Edith Stein, a Maximiliano Kolbe, a Tito Brandsma y a los miles de obispos, sacerdotes y católicos en general muertos en los campos de concentración, pero tampoco tendríamos que olvidar las palabras de Mons. Saliège (1942): «Los judíos son hombres. Las judías son mujeres [...] Forman parte del género humano. Son nuestros hermanos como tantos otros. Un cristiano no puede olvidarlo». En cualquier caso, creo que se puede afirmar que en estos días los católicos se preocupaban más por defender la libertad de los católicos que los derechos y las libertades de todos, aunque seríamos injustos si olvidáramos la multitud de católicos que optaron por la resistencia o que se arriesgaron por salvar a los demás.

Por otra parte, en 1945, los obispos alemanes reconocían con satisfacción el cambio positivo de sus relaciones con los luteranos: «cuanto nos enfrentaba ha pasado a segundo plano y tenemos conciencia más profunda de cuanto ante Dios nos une en Cristo».

[8] P. BLET-A. GRAHAM-A. MARTINI-B. SCHNEIDER, *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre mondiale,* 11 vols. (Ciudad del Vaticano 1965-1981).

[9] V. CONZEMIUS, «Églises chrétiennes et totalitarisme national-socialiste»: *Revue d'histoire ecclésiastique* 63 (1968) 437-503; 868-948; L. PAPELEUX, *Les silences de Pie XII* (Bruselas 1980).

[10] J. CONWAY, «The Vatican and the Holocaust; a reappraisal», en *Les Églises chrétiennes dans l'Europe dominée par le III Reich* (Bruselas 1984) 474-489.

3. Eclesiología subyacente

En su encíclica *Mystici Corporis* aparece una eclesiología que centraba en el Vicario de Cristo la representación y la vitalidad de la Iglesia, aunque incorporaba algunas notas de la eclesiología del cuerpo místico de Möhler y tendencias de la renovación teológica más contemporánea [11]. Su magisterio utilizó sistemáticamente las audiencias y los medios de comunicación social para llegar a las masas, en un contacto directo antes impensable, pero que tenía como consecuencia inevitable el superar con desenvoltura los límites de las Iglesias particulares. A Pío XII le gustaban las ceremonias masivas y entusiastas, sentirse circundado por personas que le miraban y escuchaban con devoción. La canonización de Pío X y la beatificación de Inocencio XI deben ser enmarcadas en su llamativa conciencia de su dignidad y en el propósito de glorificar el pontificado y señalarlo como guía autorizada de la humanidad. Las excavaciones de la tumba de San Pedro, uno de los objetivos de su pontificado, deben ser comprendidas también como parte de este intento de subrayar y promocionar el papel pontificio [12].

En 1950, Pío XII abrió el vigésimo cuarto Año Santo de la historia. Este jubileo fue imaginado por el papa como una ocasión de restauración moral y de renovación de la ciudad de Roma y de la sociedad mundial en general [13]. En este cuadro, Pío XII proclamó solemnemente con la encíclica *Munificentissimus Deus* (1 de noviembre de 1950) el dogma de la Asunción de María en la plaza de San Pedro ante más de medio millón de fieles y de 622 obispos. Al mismo tiempo y, tal vez, como compensación de una mariología casi descontrolada, bajo cuyos auspicios se canonizó a Catherine Labouré (1947), se celebraron los centenarios-años santos de la definición (1954) y de las apariciones de Lourdes (1958), se consagró el mundo a María (1942), se definió el dogma de la Asunción (1950) y se celebró la realeza de María (1954), se celebró solemnemente el decimoquinto centenario de Calcedonia (1951), una conmemoración que dio lugar a una rica y variopinta colección de vidas de Jesús: Adam, Daniel-Rops, Guardini, Guitton, Lagrange, Lebreton, Mauriac, que presentó al creyente una imagen de Cristo más completa de las habitualmente cultivadas por las devociones al uso.

[11] A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia,* II (Madrid 1987) 563-652.

[12] E. KIRSCHBAUM, *La tumba de San Pedro y las catacumbas romanas* (Madrid 1954) 5-56.

[13] A partir de este jubileo, dado el desarrollo de los medios de comunicación, los años santos han sido más conocidos, más masivos y, probablemente, más turísticos; cf. J. L. ORTEGA, *Los jubileos. Historia y sentido* (Madrid 1999). En España sucedió algo parecido con los años santos jacobeos.

La Iglesia no sólo constituía el principio vital de la sociedad humana, sino que podía pensarse que era el único reducto donde se encontraba la verdad y la salvación. Pío XII estaba convencido de la importancia de la relación directa entre el papa y las masas e interpretó su función en la perspectiva de Iglesia educadora de los pueblos [14]. Con este propósito fue desarrollándose la concepción de «un mundo nuevo» enseñado y dirigido por la Iglesia. El jesuita P. Lombardi, fundador y propagador de este movimiento, pretendió renovar pastoralmente Roma y después el mundo a través de una *consecratio mundi* que en no pocas ocasiones tuvo el peligro de convertirse en un planteamiento teocrático, bien alejado de los planteamientos e intereses de la sociedad real. Este planteamiento tenía el peligro de utilizar la acción política de los laicos como un instrumento de hegemonía social y política de la Iglesia. Pío XII subrayó en más de una ocasión la competencia de la Iglesia en la esfera política y social, e insistió en la obediencia de los católicos en este campo.

La Iglesia española durante este pontificado vivió un régimen de protección y de confesionalidad que, en realidad, supuso un apoyo mutuo amplio y sin demasiadas reticencias [15]. El concordato de 1953 pareció encauzar definitivamente las relaciones de la Iglesia con un Estado que había sufrido tantas transformaciones a lo largo de los últimos decenios [16], es verdad que a costa de renunciar a la libertad de nombrar directamente a los obispos. La presencia de los católicos en todos los organismos del Estado fue manifiesta y las leyes estaban obligadas a adecuarse a la doctrina oficial de la Iglesia, sin tener en cuenta que los españoles, desde hacía mucho tiempo tal como había demostrado la guerra civil, respondían a muy diversas ideologías y valores. De hecho, aunque a finales de los años cincuenta surgieron algunos conflictos, durante los años de Pío XII el influjo, al menos externo, de la Iglesia en la sociedad española fue extraordinario y las relaciones mutuas resultaron cordiales. En la realidad más profunda, la sociedad española comenzó a cambiar aceleradamente y sus valores e intereses comenzaron a no coincidir ni con el régimen político ni con la tradición eclesial [17].

[14] A. RICARDI, «La Chiesa di Pio XII, educatrice di uomini e di popoli, tra certezze e crisi», en *Chiesa e progetto educativo nell'Italia del secondo dopoguerra, 1945-1958* (Brescia 1988) 9ss.

[15] J. TUSELL, *Franco y los católicos. La política interior española entre 1945 y 1957* (Madrid 1984); AA.VV., *Iglesia y sociedad en España (1939-1975)* (Madrid 1977).

[16] E. F. REGATILLO, *El concordato español de 1953* (Santander 1961).

[17] S. PETSCHEN, *La Iglesia en la España de Franco* (Madrid 1977); R. DÍAZ SALAZAR, *Iglesia, dictadura y democracia. Catolicismo y sociedad en España (1953-1979)* (Madrid 1981); V. CÁRCEL ORTÍ, «Nunzio in Spagna (1938-1953)», en *Il cardinale Gaetano Cicognani (1881-1962)* (Roma 1983) 163-233.

4. Un laicado más maduro

La Acción Católica se convirtió en una escuela de apostolado que se manifestaba en multitud de trabajos y especializaciones, siempre bajo la directa dependencia e inspiración de la jerarquía. Durante este pontificado se aprueban los Institutos Seculares *(Provida Mater,* 1947), cuyos miembros viven, sin votos, sin hábito, incluso sin comunidad, una vida según los consejos evangélicos pero en medio de las actividades del mundo [18], con el fin de llegar con su apostolado a ámbitos vedados a los religiosos.

La Iglesia debía influir en la sociedad, imponerse en la sociedad: Acción Católica, JOC, partidos católicos, sindicatos constituían cauces y medios para este influjo permanente. Pío XII habló permanentemente a las asociaciones católicas imbuyéndoles estos principios [19]. En este sentido, el Año Santo de 1950 constituyó un magnífico ejemplo de las insospechadas capacidades de movilización del catolicismo.

Después de la guerra se animó a los católicos a implicarse en el esfuerzo de la democracia, a menudo, en partidos de inspiración cristiana, como la DC en Italia, la CDU en Alemania, la MRP en Francia. Los partidos cristianos no son una novedad en la historia, pero la posguerra está muy marcada por su presencia. El pensamiento de Maritain resultó un instrumento importante en esta, a menudo, lenta evolución eclesial: la cristiandad se puede realizar con el voto de los pueblos, subrayando la vocación religiosa y cristiana de la democracia y el rechazo igualmente cristiano del totalitarismo y de la dictadura de cualquier especie. Los católicos Alcide de Gasperi en Italia, Konrad Adenauer en Alemania y Robert Schuman en Francia fueron los iniciadores de un movimiento de cohesión europea que desembocará en la actual Unión Europea.

También en este campo el adversario era el comunismo. La campaña electoral italiana de 1948 se presentó como el enfrentamiento de dos civilizaciones: la cristiana y la comunista [20]. El decreto de excomunión emanado por el Santo Oficio el 15 de junio de 1949 establecía que los fieles inscritos al Partido Comunista, los que lo apoyaban o propagaban sus ideas, no podían ser admitidos a los sacramentos. Además, los católicos que profesaban la doctrina del

[18] J. Beyer, *De institutis saecularibus documenta* (Roma 1962).

[19] J. D. Durand, *L'Église Catholique dans la crise de l'Italie (1943-1948)* (Roma 1991); D. Settembrini, *La Chiesa nella politica italiana (1944-1963)* (Milán 1976).

[20] A. Prandi, *Chiesa e politica. La Gerarchia e l'impegno politico dei cattolici in Italia* (Bolonia 1968); S. Magister, *La politica vaticana e l'Italia, 1943-1978* (Roma 1979).

«comunismo, materialista y anticristiano», la defendían o la propagaban incurrían *ipso facto* en la excomunión como apóstatas de la fe católica [21]. En cierto sentido, este planteamiento constituía una novedad, ya que se pasaba de la condenación de una ideología a la condenación de personas —sin distinguir el error de los que yerran— aplicándoles las máximas sanciones espirituales. Parece que la causa definitiva de la actuación del papa fue la situación histórico-política de aquel momento, la persecución generalizada de los católicos en los países comunistas y el convencimiento del papa de que este comportamiento era debido a una decisión planificada de extinguir la Iglesia [22]. El 26 de diciembre del 48, el cardenal Mindszenty fue encarcelado. El cardenal Stepinac estaba encarcelado y Mons. Beran, de Praga, estaba procesado [23]. En Checoslovaquia, el gobierno intentaba introducirse dolosamente en la organización eclesiástica por medio de personas afectas al régimen. En Rumania y Albania todos los obispos estaban arrestados, con lo que la institución estaba sin cabeza, y los católicos, de manera especial los de rito bizantino, eran perseguidos. De hecho, las Iglesias uniatas de Ucrania y de Rumania fueron incorporadas a la fuerza a la ortodoxia. Además, estos regímenes comunistas pretendieron organizar o favorecer a Iglesias nacionales separadas de Roma. No puede extrañarnos que a esta Iglesia se la denominase «Iglesia del silencio», aunque, en general, estas Iglesias han demostrado una fuerza de resistencia notable. Polonia, por su parte, siguió en varios sectores un camino diverso de los otros países. Por ejemplo, el número de sacerdotes y de religiosos aumentó, incluso, en la época estalinista.

La creación de la Iglesia nacional china confirmó a Pío XII en sus ideas. Sin embargo, esta medida no tuvo un efecto positivo: ni alejó a los inscritos del partido ni la masa dejó de votarlos y, sin embargo, confirmó a muchos obreros en su idea de que la Iglesia permanecía aliada con los patronos [24]. Además, se comprobó una vez más que estas excomuniones masivas e indiscriminadas tienen pocas consecuencias reales.

Durante el pontificado de Pío XII y en los años siguientes se manifestó el imparable desarrollo del catolicismo norteamericano. En 1967 eran más de 45 millones de fieles, es decir, el 23 por 100 de su población. Contaban con 150 diócesis, 17.942 parroquias y 59.892

[21] G. ALBERIGO, «La condenación de los comunistas en 1949»: *Concilium* 107 (1975) 114-122.

[22] A. RICCARDI, «Governo e «profezia» nel pontificato di Pio XII», en ID. (dir.), *Pio XII*, o.c., 31-32,67-69.

[23] F. CAVALLI, *Governo comunista e Chiesa cattolica in Cecoslovacchia* (Roma 1950).

[24] G. MARTINA, *La chiesa in Italia negli ultimi trent'anni* (Roma 1977) 33

sacerdotes [25]. La figura indiscutible, aunque discutida, de esos años fue el cardenal Spellman, arzobispo de Nueva York, y con buenas y fluidas relaciones con el papa y la Curia romana.

5. Documentos pontificios

Entre sus encíclicas conviene señalar la *Divino afflante Spiritu* (1943), redactada en gran parte por el P. Bea, que reconocía el valor positivo de los métodos exegéticos del P. Lagrange y de su escuela a comienzos del siglo y que habían sido juzgados hasta entonces con sospecha y desconfianza [26]. *Mystici Corporis* (1943), encíclica que superaba la eclesiología predominante hasta entonces y subrayaba el aspecto sacramental de la Iglesia. *Mediator Dei* (1947), donde, tras engarzar la eclesiología del cuerpo místico con el culto católico, puso las bases del gran desarrollo litúrgico posterior. Las aplicaciones prácticas alcanzaron a todos los fieles: normas mitigadas sobre el ayuno eucarístico, misas vespertinas, actualización de la vigilia pascual. *Humani generis* (1950), tal vez la más conflictiva, mostró su desconfianza por una teología, generalmente francesa, a la que consideraba demasiado supeditada a la historia y al método histórico [27]. *Evangelii praecones* (1951), después de haber consagrado personalmente diversos obispos indígenas, es la encíclica en la que explícitamente defiende la necesidad de jerarquías locales en todas las misiones. A la muerte de este papa se contaba con 139 diócesis regidas por obispos africanos y asiáticos. En el radiomensaje de Navidad de 1955 reconoció la legitimidad de las aspiraciones a la independencia de las antiguas colonias. *Fidei donum* (1957) pedía a la Iglesia un reforzamiento de su compromiso misional y sugería nuevas fórmulas de cooperación misionera. El papa invitaba a los obispos occidentales a favorecer la disponibilidad de sus sacerdotes en los países de misión durante un tiempo determinado. Representó el fruto de una conciencia misionera muy presente en los seminarios, y el inicio de

[25] M. LAUNAY, *Les catholiques des États Unis* (París 1990) 143.

[26] R. AUBERT, *La théologie catholique au milieu du XXe siècle* (Tournai-París 1954) 11-28.

[27] Sin embargo, a pesar de lo que se ha escrito, el talante de esta encíclica difiere de la *Pascendi.* Poco después comentó el mismo papa: «No sin sorpresa hemos sabido que algunos han acogido mal un documento como éste, como si hubiésemos querido detener el progreso de las ciencias y prohibir las opiniones particulares que en las escuelas filosóficas y teológicas se han podido discutir hasta ahora sin peligro para la fe. Éstos se engañan y engañan. No estaba en nuestro ánimo el limitar tal libertad. Lo que hemos querido, en virtud de nuestro mandato apostólico, ha sido el separar la verdad católica de las doctrinas contemporáneas erróneas. Nuestra finalidad consiste en defender estas verdades, patrimonio común de la Iglesia, que trasciende todas las épocas y todas las formas de cultura».

una colaboración fecunda entre diócesis de diversos países [28]. Pío XII señalaba los peligros que acechaban a las frágiles Iglesias autóctonas: nacionalismo, comunismo, islam y el influjo del materialismo importado de la sociedad consumista occidental. Esta encíclica constituyó un fuerte aldabonazo a la conciencia misionera y social de un catolicismo que se encontraba en trance de transformación.

6. Pontificado de transición

En 1955 creó el Consejo Episcopal Latinoamericano, en una época en la que era ya evidente que el futuro, al menos, numérico del catolicismo se encontraba en la América hispana y portuguesa [29]. Animó a los religiosos a estar más presentes en la pastoral y a renovarse cambiando prácticas y modos tradicionales para conseguirlo. El Congreso Internacional de Religiosos de 1950 y los organismos surgidos a su sombra [30] favorecieron una renovación que fue perfeccionada y acelerada por el Vaticano II. El papa animó a una mayor relación entre el clero secular y el religioso, relación y colaboración intensificada tras el Vaticano II y que constituye una de las características de la Iglesia de los últimos decenios del siglo. Fueron aprobados los Institutos seculares y abrió a las monjas de clausura el apostolado externo [31], pero en los años 1953-54 se prohibió la experiencia de los seminaristas y sacerdotes obreros, que había surgido con el fin de responder a la creciente descristianización, que tantas esperanzas había suscitado y que tantos ejemplos espléndidos de entrega y generosidad dio, porque se consideró que estaba en juego el modelo de sacerdocio postridentino, a pesar de que el gran literato Mauriac había escrito: «Los sacerdotes obreros constituyen nuestro orgullo [...] No podemos imaginar que un día no sigan ahí». Tras la prohibición absoluta, Teilhard de Chardin escribió: «Roma acaba de bombardear sus primeras líneas». La experiencia se renovó en octubre de 1965, pero los tiempos eran ya otros [32]. De todas maneras, como contrapunto o como complemento, conviene recordar la lumi-

[28] R. Zecchin, *I sacerdoti Fidei donum. Una maturazione storica ed ecclesiale della missionarietà della chiesa* (Roma-Padua 1990).

[29] *CELAM, elementos para su historia, 1955-1980* (Bogotá 1982).

[30] G. Ruiz, «Congressus generalis alter de accommodata statuum perfectionis renovatione a S.C. de Religiosis indictus»: *Commentarium pro religiosis et missionariis* 36 (1957) 378-384; R. Morozzo della Roca, «Le chiese parallele: i religiosi», en A. Riccardi (dir.), *Le chiese di Pio XII* (Roma-Bari 1986) 119-134.

[31] A. Larraona (dir.), *Le nuove discipline canoniche sulle monache* (Roma 1952).

[32] G. Barra-M. Guasco, *Chiesa e mondo operaio. Le tappe di un'evoluzione: da don Godin ai preti-operai ai «preti al lavoro»* (Turín 1967) 235; AA.VV., *Echanges et dialogues ou la mort du clerc* (París 1975).

nosa «Francia, país de misión» (1943), de los jocistas Gogín y Daniel, y la respuesta anticipada del cardenal Suhard creando el seminario de la Misión de Francia (1941).

El tema de la teología fue como siempre el más delicado. De una manera u otra fueron privados de la docencia y sancionados los teólogos más significativos del momento, aquellos que verán cómo el Vaticano II recoge sus reflexiones y buena parte de sus tesis. Recordemos los casos de Chenu, quien era capaz de unir la gran tradición histórica al análisis de los problemas contemporáneos, cuya solución era para él una continua encarnación de la palabra de Dios; de Congar, que distinguió, ante el escándalo de no pocos, el cristianismo del mundo cristiano: «se trataba de liberar el Evangelio de las formas sociológicas, pastorales, litúrgicas, más o menos anticuadas, con el fin de devolverle todo su esplendor en un mundo que exigía nuevas formas, nuevas expresiones, la invención de nuevas estructuras»; de De Lubac y de Daniélou, creadores de una de las colecciones más importantes de nuestro siglo, *Sources Chrétiennes,* que levantó sospechas por su insistencia en la necesidad de volver a las fuentes, como si esto indicase menos aprecio por el magisterio. En realidad, ellos serán quienes abran puertas al estudio de la teología del laicado, la teología de las realidades terrenas, la teología de la historia, y quienes demuestren un gran interés por repensar los planteamientos tradicionales, bien en función del pensamiento marxista o existencialista, bien en función de la irresistible aspiración hacia la unidad cristiana presente en los cristianos contemporáneos [33].

Se trató, pues, de un pontificado en no pocos aspectos innovador, que dio paso a una Iglesia más integrada en la sociedad y más respetada, una Iglesia internamente más interesante y con fermentos muy plurales, pero en otros autoritario y en cierto sentido paralizante, sobre todo en los últimos años, cuando la edad y la enfermedad le alejaron más de la dirección real de la Curia, que —como sucede en estos casos— cae en manos de unos pocos [34]. Esta aparente contradicción explica que, por una parte, a lo largo del pontificado piano se diese una calma eclesial generalizada, pero, por otra, que el siguiente pontificado, de talante llamativamente distinto, fuera acogido por los católicos con extraordinario entusiasmo [35].

[33] J. M. LABOA, «Teólogos bajo sospecha»: *Sal Terrae* (febrero 1996) 107-116; G. MARTINA, «Il contesto storico in cui è nata l'idea di un nuovo concilio ecumenico», en *Vaticano II, bilancio e prospettive venticinque anni dopo, 1962-1987* (Asís 1987) 27-82.

[34] C. FALCONI, *Il Pentagono vaticano* (Bari 1958).

[35] E. POULAT, *Une Église ébranlée. Changement, conflit, continuité de Pie XII à Jean Paul II* (Tournai 1980); G. MICOLI, «Aspetti e problemi del pontificato di Pio XII. A proposito di alcune pubblicazioni recenti»: *Cristianesimo nella storia* 2 (1988) 343-427.

CAPÍTULO XVII

JUAN XXIII (1958-1963). IGLESIA MADRE Y MAESTRA

BIBLIOGRAFÍA

CAPOVILLA, L., *Giovanni XXIII: Quindici letture* (Roma 1970); LERCARO, G., *Giovanni XXIII: Linee per una ricerca storica* (Roma 1964); ZIZOLA, G., *L'utopia di papa Giovanni* (Asís 1973).

En el cónclave que comienza el 25 de octubre de 1958 están presentes 51 cardenales, de los cuales 24 tienen más de setenta y siete años. Los cardenales italianos son 18 y los no italianos 37, es decir, la media de edad es altísima y, por primera vez, más de dos tercios del total no son italianos.

Con Juan XXIII cambiamos de registro y de talante en la historia del pontificado contemporáneo. En su vida y en su actuación manifestó un nuevo concepto de pontificado y un nuevo talante de convivencia eclesial. Otros papas han sido estimados o admirados, pero este papa fue querido, seguido, acompañado por toda clase de personas.

Nació en Sotto il Monte, al norte de Italia, el 25 de noviembre de 1881. Fue profesor de historia de la Iglesia en el seminario de su diócesis, secretario personal de Radini Tedeschi, su obispo de Bérgamo, y entre 1921 y 1925 tuvo la dirección de la obra de la Propagación de la Fe en Italia [1]. Su pontificado quedará marcado por su sorprendente y decisiva convocación de un concilio y por su animosa llamada a la Iglesia para que preparase y acogiese el concilio. En el ámbito italiano, intentó liberar a la Iglesia italiana de los añejos condicionantes temporales y políticos que tanto le habían marcado. A la comunidad eclesial universal ofreció una nueva, espléndida y luminosa imagen del pontificado.

1. Un diplomático atípico

En 1925, Pío XI le envió a Bulgaria, país de religión ortodoxa. De Bulgaria le trasladaron a Turquía (1934), lugar apartado pero no

[1] S. TRINCHESE, *Roncalli e le missioni* (Brescia 1989).

siempre marginado de los sucesos europeos [2], como delegado apostólico de Turquía y Grecia y, al mismo tiempo, administrador del vicariato apostólico de Estambul [3]. Roncalli, sin embargo, acogió el cambio, que no era un ascenso, con su habitual serenidad: «Mucha gente de las dos costas de Europa y Asia me compadece y me llama desafortunado. Yo no comprendo por qué. Cumplo la obediencia que se quiere de mí. Nada más». No en vano, el lema que había escogido para su escudo episcopal era el de Baronio, *Oboedientia et pax* [4].

En 1942, Pío XII le nombró nuncio en París. El nuncio anterior tuvo que abandonar París presionado por el gobierno francés del general De Gaulle. Éste, además, pretendió la dimisión de un buen número de obispos, todos acusados de haber aceptado y reconocido el gobierno de Vichy. De Gaulle parecía inflexible, no aceptaba la presencia en la nueva Francia de estos obispos colaboracionistas con Pétain. Roncalli, por oficio y convicción, tenía que defender a los obispos. ¿Cómo? ¿Con diplomacia? Seguramente, pero, también, con fe sencilla y sin complicaciones.

Se puede comprobar que una constante de su vida fue la incomprensión por parte de la Curia romana de su trabajo, tanto durante sus delegaciones como durante su pontificado. Maritain, embajador ante la Santa Sede, refiere a su gobierno que «Mons. Tardini [...] no ha escondido su poca estima por las cualidades diplomáticas de Mons. Roncalli». Probablemente, una de las causas de esta incomprensión se debió a su manera de ser poco diplomática según los usos más humanos y tradicionales. «Con Mons. Roncalli el rol religioso del nuncio apostólico en Francia se transformó públicamente y eclipsó su rol diplomático ante el gobierno», escribió François Mejan, jefe de la Oficina de Cultos del Ministerio del Interior francés.

Escribió en 1928 estando en Sofía: «Nada hay de heroico en cuanto me ha sucedido y en cuanto he creído que tenía que hacer. Una vez que se ha renunciado a todo, exactamente a todo, cualquier audacia resulta la cosa más simple y natural del mundo». Aquí encontramos seguramente la explicación de su profunda espiritualidad y de su libertad de espíritu. Su audacia no provenía de una ideología o de un carácter determinado, sino de la simplicidad de quien se ha entregado directa y totalmente a Dios. Por esta razón podía compaginar un talante verdaderamente conservador con una actuación inequívocamente revolucionaria.

[2] A. Melloni, *Fra Istambul Atene e la guerra* (Génova 1992); U. Righi, *Giovanni XXIII sulle rive del Bosforo* (Padua 1970).

[3] A. Melloni (dir.), *La predicazione a Istambul, discorsi e note pastorali (1935-1944)* (Florencia 1993).

[4] F. della Salda, *Obedienza e pace. Il vescovo A.G.Roncalli tra Sofia e Roma, 1925-1934* (Génova 1989).

Es de 1932 esta anotación breve pero significativa: «tiempos nuevos, nuevas necesidades, formas nuevas». Y con motivo de la muerte de Pío XII escribe en su diario: «estamos en la tierra no para custodiar un museo, sino para cultivar un jardín lleno de vida y destinado a un futuro glorioso». Roma, el supremo pontificado, representó objetivamente el premio a la dulzura, a la prudencia evangélica y a la audacia histórica de un hombre que vivió su fe cristiana con profundidad y en obediencia.

En 1953 fue creado cardenal y tres días más tarde arzobispo y patriarca de Venecia. En los cinco años de estancia en la ciudad lagunar visitó todas las parroquias de su diócesis, fundó 59 parroquias y un seminario menor, siguiendo siempre el ejemplo de S. Carlos Borromeo, al que dedicó su tiempo de estudio. En la misa de su coronación insistió en que sólo quería ser un buen pastor.

En el cónclave participaron 51 cardenales, de los cuales 18 italianos. Después de once escrutinios fue elegido Angelo Giuseppe Roncalli, que contaba casi setenta y ocho años. Más adelante, Juan XXIII realizará un cambio en la naturaleza y en la estructura jurídica del colegio cardenalicio, precisando su razón teológica [5]. La elección del nombre y la motivación de la aceptación produjeron las primeras impresiones de una agradable extravagancia. «Me llamaré Juan, nombre suave para mí», afirmó ante los cardenales, y les explicó que su padre se llamaba Juan y que la parroquia de su pueblo, Sotto il Monte, estaba dedicada a San Juan. El problema era que cinco siglos antes había existido otro papa con el nombre de Juan XXIII, sobre cuya legitimidad se dudaba. El historiador Roncalli lo tenía claro y zanjó sin dudar el asunto: sería Juan XXIII, porque el anterior había sido antipapa.

Le respaldó a lo largo del pontificado el consenso de la Iglesia, consenso que iba mucho más allá de la mera simpatía que sus actos provocaban. En realidad, se trataba del consenso a su modo de ejercer el pontificado y a su visión de la Iglesia. Resulta simplificadora la idea de que este papa concitó fundamentalmente simpatía y ternura. El pueblo creyente se identificó sobre todo con un modo de actuar que era, también, una forma de concebir la Iglesia y una espiritualidad.

2. El inicio de un pontificado

Juan XXIII significó, fundamentalmente, el inicio de una nueva era y no sólo en formas y fórmulas, sino, sobre todo, en talante y

[5] A. DE LA HERA, «La reforma del colegio cardenalicio bajo el pontificado de Juan XXIII»: *Ius Canonicum* 2 (1962) 677-716.

concepción global. Comenzó restableciendo el ritmo de la Curia, recibiendo regularmente a los cardenales prefectos de las congregaciones romanas, cardenales de mucha edad y que, al ser pocos, habían acumulado puestos y presidencias. Anunció que pensaba crear veintitrés nuevos cardenales, entre los cuales el primero era Montini, saltando así el número de setenta marcado por Sixto V en 1586. El mismo día de su elección, Juan XXIII nombró a Tardini su Secretario de Estado. El papa sabía que Tardini, que había sido superior suyo, nunca había tenido buena opinión de sus capacidades, pero, una vez más, demostró que sólo buscaba el bien de la Iglesia y no la satisfacción de su vanidad.

3. Un rostro nuevo del papado

Roncalli se supo y vivió su vida como sacerdote de Jesucristo en la Iglesia. Sus actos, su vida y su estilo formaron parte de su magisterio tanto como sus escritos y discursos. Aquéllos manifestaron con nitidez un pontífice que creía en Jesucristo, causa y fundamento de todas sus manifestaciones. Ser fiel a Cristo y cercano a los hombres fue la razón de su actuación en los diversos lugares donde había trabajado y lo seguiría siendo de manera espectacular en los cinco años de vida romana.

Este papa dio con la fórmula para escapar de una reclusión católica secular, abrió la puerta por la que se precipitó un torrente de vida que estaba allí, pero detenido por muchos miedos, por tentativas erradas y circunstancias adversas.

Al final de su pontificado, dos semanas antes de morir, insistió en que había que servir al hombre en cuanto tal y no sólo a los católicos, había que defender en todas partes los derechos de la persona humana y no sólo los de la Iglesia católica. Era consciente de que la Iglesia debía preferir la utilización de la medicina de la misericordia antes que la de la severidad.

En 1911 algunos sospecharon en Roma sobre un posible modernismo suyo. Esta dolorosa experiencia le ayudó a reflexionar sobre el método de funcionamiento de los servicios centrales eclesiásticos [6]. A través de su trato y de sus actos, de sus palabras y de su talante, pretendió transformar en servicio pastoral y en obra de caridad la dignidad papal. La Iglesia se transformaba en un espacio abierto a todos y él era el padre de todos [7]. En Italia, con sus palabras y actos, buscó la autonomía de una Iglesia demasiado enfeudada a un partido

[6] E. E. Y. Hales, *Pope John and his Revolution* (Londres 1965).
[7] Balducci, *Papa Giovanni* (Florencia 1964) 143-146.

y a una política concreta, insistiendo en la neta distinción existente entre fe y política [8]. Esta decisión de colocar el Evangelio por encima de partidos y opiniones explica el respeto con que fue acogida su actuación durante la crisis de Cuba (octubre 1962).

4. Un programa definido

Al mes de ser elegido, escribió que tenía un programa de trabajo bien decidido, y en su diario apunta con satisfacción cómo al principio «se difundió la convicción de que sería un papa de provisional transición. Por el contrario, heme aquí en la vigilia del cuarto año de pontificado, y con la visión de un robusto programa que hay que desarrollar ante el mundo entero que mira y espera». El concepto «signo de los tiempos» representaba un nuevo planteamiento: se acababa la Iglesia inmóvil, conservadora por instinto, anclada en el pasado y desconfiada de la historia, para convertirse en una Iglesia que se esforzaba en servir al hombre en cuanto tal y no sólo a los católicos. Una Iglesia que colocaba el Evangelio por encima de todas las opiniones y de todos los partidos que fragmentaban y enfrentaban la sociedad.

5. Obispo de Roma

Juan XXIII puso el acento en su calidad de obispo de Roma. Obviamente, todos eran conscientes de que el papa era obispo de Roma, ya que es papa porque es obispo de Roma, pero, de hecho, esta función tradicionalmente quedaba relegada y transferida a sustitutos subalternos. Al tomar posesión de su catedral, San Juan de Letrán, explicó que «no es ya al príncipe que se adorna con signos de poder exterior al que ahora se mira, sino al sacerdote, al padre, al pastor [...] que funde en la misma persona dos dignidades y dos misiones incomparables: la de obispo de la diócesis de Roma y la de pontífice de la Iglesia universal» [9]. Esta actitud suponía subrayar la importancia de la función episcopal y de las Iglesias locales, dos temas esenciales en la vida eclesial, que se convertirán en protagonistas teológicos con motivo del concilio, y que será la causa de la posterior multiplicación de sínodos diocesanos en la vida de la Iglesia.

El Sínodo de Roma ponía de manifiesto que esta ciudad era una diócesis y que el papa era su obispo. Es verdad que el desarrollo del

[8] G. ZIZOLA, *Giovanni XXIII. La fede e la politica* (Roma-Bari 1988).
[9] M. MANZO, *Papa Giovanni vescovo a Roma* (Cinisello Balsamo 1991).

sínodo constituyó objetivamente un fracaso. Los sacerdotes presentes se mantuvieron pasivos y aceptaron unas constituciones sinodales en cuya elaboración no participaron y que manifestaban un talante rancio y poco acorde con lo que sentían y vivían los romanos del momento; pero, a pesar de esto, el mero hecho de celebrarlo indicaba que Roma era una diócesis y que había que dirigirla y evangelizarla como a las demás. Más aún, por el hecho de ser la diócesis del papa, Juan XXIII pensaba que debía dar ejemplo y convertirse en guía y espejo del mundo cristiano [10].

Juan XXIII comenzó a visitar las parroquias de su diócesis, los hospitales, las cárceles, el seminario. Para los romanos, sobre todo los de las grandes y un poco abandonadas periferias, resultaba un acontecimiento gozoso el acoger al papa que al mismo tiempo era su pastor inmediato; para el papa, por su parte, no sólo representaba mantener y prolongar su preocupación pastoral directa, sino también la manifestación de que era el obispo de Roma quien era, también, el centro de comunión eclesial.

6. **Concilio Vaticano** [11]

Ante un grupo de cardenales que le consideraban fundamentalmente un pontífice anciano y de transición, el papa anunció apenas tres meses después de su elección la celebración de un sínodo romano, la revisión del Código de Derecho Canónico y la convocatoria de un concilio ecuménico. El día elegido para el anuncio no fue casual, fue el 25 de enero, día de San Pablo, el apóstol que el papa quiso relacionar permanentemente con San Pedro según una antiquísima tradición.

Parece que se puede afirmar que gran parte de la Curia era contraria a la celebración de este concilio, y hoy sabemos que Roncalli era consciente de esta reacción. Años más tarde, el papa recordaba la situación: «Humanamente se podía suponer que los cardenales, apenas escuchada la alocución, se congregarían alrededor nuestro para expresar su aprobación y buenos deseos. Sin embargo, se produjo un impresionante, devoto silencio» [12]. De hecho, la preparación del concilio por parte de la Curia fue rechazada en gran parte por el concilio ya desde sus primeras sesiones. No hubo sintonía ni podía haberla. Para buena parte de la Curia, tras la definición de la infalibilidad pontificia, no eran necesarios los concilios, mientras

[10] M. MANZO, *Papa Giovanni vescovo a Roma* (Cinisello-Balsamo 1991) 47-59.
[11] G. ALBERIGO (dir.), *Storia del Concilio Vaticano II* (Bolonia 1996).
[12] A. G. RONCALLI, *Discorsi, Messaggi, Colloqui,* IV (Roma 1965) 259.

que para Juan XXIII la amplitud y la novedad de los problemas presentes en el mundo contemporáneo exigían la colaboración y corresponsabilidad de todos los obispos de la Iglesia reunidos en concilio, una de las formas más antiguas de ejercer la autoridad en la tradición eclesial.

Objetivo del concilio era el de poner a la luz la sustancia del cristianismo, a veces opaca a causa de tantos revestimientos accidentales. El papa era consciente de esta necesidad no sólo por sus conocimientos históricos, sino también por su experiencia de trato frecuente con las Iglesias orientales [13]. Para el papa debía tratarse de un nuevo Pentecostés, de una efusión del Espíritu Santo capaz de reanimar la riqueza interior de la Iglesia. Esto explica el perfil de un concilio que se presentó como un acontecimiento pastoral, centrado en el anuncio de la buena nueva de Jesucristo.

El período de preparación dio a entender que las Iglesias cristianas y, de manera especial, las ortodoxas iban a responder positivamente a la invitación a enviar observadores propios a los trabajos conciliares. Ni el Vaticano I ni Trento lo habían conseguido, pero en este caso era el fruto del nuevo clima instaurado por el papa y conseguido también gracias al talante conciliador demostrado por el cardenal Bea. El ecumenismo dejaba de ser una mera palabra para convertirse en un espíritu y en un deseo compartido. Durante los trabajos conciliares, más de cien observadores de Iglesias no cristianas tomaron parte activa. Las relaciones personales con Atenágoras y el encuentro con el arzobispo de Canterbury, Geoffrey Francis Fisher, inauguraron una época de diálogo y convergencia entre las Iglesias cristianas.

El 11 de octubre de 1962, precedido de un corto y piadoso viaje a Loreto y Asís, inauguró solemnemente la asamblea conciliar. El concilio constituye el eje vertebral de este pontificado, tanto su preparación como su desarrollo, tanto en la elaboración de su fisonomía como en la fijación de sus objetivos.

Probablemente, Juan XXIII pensó que el concilio duraría sólo una sesión. Con un optimismo envidiable, pero que se revelaría infundado, creía que «el consentimiento de los obispos no sería difícil y su aprobación será unánime». No era el cuerpo eclesial tan homogéneo ni concordaba en tantos temas importantes. Por el contrario, tras una fachada de calma y de conformismo, existía una fuerte crisis interior y, sobre todo, el convencimiento de que tenían que cambiar muchas cosas en el seno de la Institución. Como sucederá clamorosamente en la Iglesia española algunos años más tarde, el concilio

[13] G. ALBERIGO, «L'inspiration d'un concile oecuménique: les expériences du cardinal Roncalli», en *Le Deuxième Concile du Vatican (1959-1965)* (Roma 1989) 81-99.

fue la ocasión y no tanto la causa de la aparición de corrientes de malestar, de renovación, enfrentamiento y reestructuración. Por primer vez en siglos, la Iglesia se reunía no para condenar o atajar una herejía, sino para examinarse y renovarse, y la realidad demostró que e tiempo era propicio. El papa animó a elegir una actitud de misericordia y no de condenación.

Al inicio de las sesiones, aparecían con una cierta claridad cuále iban a ser las finalidades del concilio: la participación de la Iglesi en la búsqueda de una humanidad mejor, el *aggiornamento* de las estructuras y de la presentación del mensaje de la Iglesia, y la preparación de los caminos de la unidad entre los cristianos. Es verdad qu estos fines no eran privativos de este concilio, sino más bien de l Iglesia de todos los tiempos, pero no cabe duda de que en ese momento fueron afrontados con un nuevo talante e ilusión. Algo parecido sucedió con el papa: obviamente no podía saber cómo iba a desarrollarse el concilio, pero no cabe duda de que trazó sus líneas maestras a través de una oscura intuición que no pocos han definid como profética.

En el discurso inaugural subrayó que seguía siendo Cristo el gran problema situado ante el mundo, ante el cual los hombres tenían que tomar postura. Rechazó la actitud pesimista y las nostalgias del pasado de los profetas de desventura. «Nuestro deber no se reduce únicamente a custodiar este tesoro precioso, como si sólo nos preocupásemos de la antigüedad, sino que demos dedicarnos con voluntad y sin temor a la obra que exige nuestro tiempo, prosiguiendo así el camino que la Iglesia cumple desde hace veinte siglos». El papa señaló que el objetivo del concilio no era realizar una obra intelectual o de técnica teológica, sino que tenía que centrar su atención en las exigencias pastorales relativas al anuncio evangélico y a la vida cristiana [14]. Dos de los documentos conciliares tendrán carácter dogmático, todos estarán imbuidos de un profundo espíritu pastoral. La creatividad eclesial durante estos años fue encontrando innumerables formas de expresión. Durante el pontificado de este papa el movimiento carismático logró superar anteriores recelos y experimentó una importante expansión, con la colaboración del prestigioso cardenal Suenens. Igualmente se han desarrollado otros movimientos y formas de organización laical que han enriquecido los modos de presencia de la Iglesia en la sociedad [15].

[14] G. Alberigo-A. Melloni, «L'allocuzione Gaudet Mater Ecclesia di Giovanni XXIII (11 ottobre 1962)», en AA.VV., *Fede, tradizione, profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II* (Brescia 1984) 185-283, donde se afirma que este discurso constituye uno de los actos más importantes y comprometidos del pontificado contemporáneo.

[15] M. M. Bru, *Testigos del espíritu* (Madrid 1998).

Ya durante este pontificado la televisión se convirtió en un poderoso púlpito que llega a ámbitos antes impensables. Con Juan Pablo II, sus viajes y su multiforme catequesis no es pensable en su sorprendente proyección sin el papel de la televisión.

Un cristianismo de perfil bajo o «a la carta», como lo definen los sociólogos, ha tenido como consecuencia en las Iglesias cristianas el reforzamiento de actitudes fundamentalistas internas que ha dado origen, a veces, a grupos cerrados, de tendencia sectaria y a enfrentamientos internos entre las diversas orientaciones eclesiales [16]. Por otra parte, en el Tercer Mundo, las dificultades más fuertes al esfuerzo evangelizador cristiano provienen de la presencia y actividades de estas sectas, que cuentan con importante apoyo financiero americano.

Con Juan XXIII se inició un auténtico y real diálogo entre las llamadas religiones del Libro, que tuvo su bautismo con la promulgación de la declaración conciliar *Nostra aetate* y que se desarrolla con altibajos durante los pontificados siguientes. La declaración católica de 1998 sobre la responsabilidad de los católicos en el talante histórico antijudío va en esta misma dirección.

En 1960 el movimiento hacia la independencia de buena parte del continente africano obtuvo el sentimiento de apoyo y simpatía por parte de la Santa Sede, que favoreció el paso de la Iglesia misionera a las Iglesias indígenas. El desarrollo integral del hombre, tema de la primera parte de la *Populorum progressio,* encíclica de Pablo VI, constituye un objetivo sustancial de la Iglesia de todos los tiempos, pero que resplandece mejor que nunca desde el pontificado de Juan XXIII.

7. Encíclicas y documentos

Entre las ocho encíclicas promulgadas por este papa recordamos la *Mater et Magistra,* fechada el 15 de mayo de 1961 conmemorando los sesenta años de la *Rerum novarum,* en la que de manera clara se emplea el método inductivo en la elaboración de la doctrina social. Insiste en la solidaridad mística entre la humanidad y la Iglesia, entre las dos ciudades de la historia. De una a la otra debía descender la gracia para transfigurar poco a poco en reino de Dios la tierra de los hombres.

Esta encíclica abandona la identificación de cuestión social con cuestión obrera y se abre a una problemática que será asumida con mayor profundidad por sus sucesores, la del Tercer Mundo. Aborda,

[16] AA.VV., *The struggle in the church* (Londres 1970).

también, los problemas del mundo campesino, y subraya la necesidad de estudiar y enseñar la Doctrina Social de la Iglesia.

El 11 de abril de 1963, festividad del Jueves Santo, apareció la *Pacem in terris,* una encíclica que fue acogida en la Iglesia como una bocanada de aire fresco y que en España se convirtió en un auténtico mojón en el camino de renovación eclesial. Constituye esta encíclica una revolución copernicana en la cosmovisión cristiana de los problemas temporales. Hace de la dignidad humana el centro de todo derecho, de toda política, de toda dinámica social o económica. Utilizando la categoría evangélica del signo de los tiempos, señala cómo la promoción económica y social de los obreros, el ingreso de la mujer en la vida pública, la organización jurídica de las comunidades políticas, los organismos de proyección internacional en los campos político y social y el fenómeno de la socialización son signos que indican modos posibles de la presencia del reino de Dios en la historia [17]. Afrontó, también, de manera nueva la colaboración de los cristianos con quienes se inspiraban en doctrinas acristianas o anticristianas. Se trataba de distinguir entre error y errante y de no identificar las falsas doctrinas filosóficas con los movimientos históricos y políticos generados por ellas. Las formulaciones pueden permanecer inmutables, pero los movimientos evolucionan. En la *Pacem in terris* el papa llega a afirmar que en la era atómica no puede darse guerra justa.

Con esta encíclica, inauguró el papa la costumbre de dirigir las encíclicas sociales no sólo a los católicos, sino también «a todos los hombres de buena voluntad».

8. **Muerte del papa**

La muerte de Juan XXIII asumió el carácter de conmoción generalizada. La plaza de San Pedro se convirtió en una capilla, en un inmenso espacio religioso en el que toda clase de gente se reunía para rezar mirando con angustia la ventana del tercer piso en el que se encontraba el papa. Esta muerte produjo un asombroso y extenso sentimiento de aflicción personal.

Tal vez el siguiente párrafo de sus escritos explique mejor que muchas disquisiciones la actitud y el talante de este papa: «Ahora más que nunca, ciertamente más que en los últimos siglos, debemos dedicarnos a servir al hombre en cuanto tal y no sólo a los católicos; a defender sobre todo y en todas partes los derechos de la persona

[17] G. ALBERIGO, «Il Pontificato di Giovanni XXIII», en M. GRESCHAT y E. GUERRIERO (dirs.), *Storia dei Papi* (Milán 1994) 885.

humana y no solamente los de la Iglesia católica. Las circunstancias actuales, las exigencias de los últimos cincuenta años, la profundización doctrinal nos han conducido a nuevas realidades, tal como afirmé en el discurso de apertura del concilio. No es el Evangelio el que cambia: somos nosotros que comenzamos a comprender mejor. Quien ha vivido más tiempo se ha encontrado a principios de siglo con tareas nuevas de una actividad social que se relaciona con todo el hombre; quien ha vivido, como fue mi caso, veinte años en Oriente, ocho en Francia y ha podido confrontar culturas y tradiciones diversas, sabe que ha llegado el momento de reconocer los signos de los tiempos, de acoger la oportunidad y mirar hacia lo lejos» [18].

[18] L. CAPOVILLA, *Giovanni XXIII. Quindici letture* (Roma 1970) 475.



CAPÍTULO XVIII

EL CONCILIO VATICANO II

BIBLIOGRAFÍA

Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando, 28 vols. (Ciudad del Vaticano 1960-1988); ALBERIGO, G.-JOSSUA, J. P., *La recepción del Vaticano II* (Madrid 1987); CAPRILE, G., *Il Concilio Vaticano II,* 6 vols. (Roma 1966-1969); *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones* (Madrid 1965); *Consultazione per la preparazione del Concilio Vaticano II. Dati statistici* (Ciudad del Vaticano 1961); GAROFALO, G.-FEDERICI, J., *Dizionario del Concilio Vaticano II* (Roma 1969); *I Padri presenti al Concilio Ecumenico Vaticano II* (Ciudad del Vaticano 1967); MARTELET, G., *Les idées maîtresses de Vatican II* (París 1985).

El complejo engranaje del concilio se puso en marcha con la encuesta enviada desde Roma a los obispos y universidades con el objetivo de determinar los fines del concilio según un orden indicativo: doctrina, clero, pueblo cristiano, problemas de actualidad. Las más de dos mil respuestas permiten obtener una cierta idea sobre la mentalidad del episcopado y sus preocupaciones más acuciantes. Se trata, también, de una radiografía del estado de la teología en ese momento. En pocas ocasiones constituyen un anuncio de lo que iba a suceder.

Las primeras reuniones de la comisión antepreparatoria determinan las primeras decisiones: el nuevo concilio no sería la continuación del Vaticano I, no sería un concilio de unión, se trataría de un concilio más pastoral que dogmático.

El papa creó diez comisiones preparatorias, que correspondían a las congregaciones romanas; una comisión central que, de alguna manera, constituía el centro de todo el proyecto, y un Secretariado para la Unidad de los Cristianos que poco a poco iba a revelar su decisivo papel [1]. Sus miembros fueron elegidos de todas las naciones, pero el peso de la organización y de las personas de la Curia romana presididas por el cardenal Tardini, Secretario de Estado [2], resultó decisivo [3], con el peligro de crear confusión entre Concilio y Curia.

[1] M. VELATI, «La nascita del Segretariato per l'unità dei cristiani (1959-1960)», en G. ALBERIGO (dir.), *Il Vaticano II fra attese e celebrazione* (Bolonia 1995) 75-118.

[2] V. CARBONE, «Il cardinale Domenico Tardini e la preparazione del concilio Vaticano II»: *Rivista di storia della chiesa in Italia* 45 (1991) 44ss.

[3] G. ALBERIGO (dir.), *Storia del Concilio Vaticano II,* o.c., I, 170-171; A. INDELI-

Los temas de fondo durante la meticulosa preparación fueron directamente pastorales, aunque no faltaron los directamente doctrinales, tales como el de la revalorización del episcopado, la reforma de la Curia y de la liturgia, la restauración del diaconado permanente, el estudio de la Escritura en un momento en el que los nuevos métodos y estudios parecían poner en crisis algunos de sus datos tradicionales. Los temas podían ser importantes, pero el modo de presentarlos seguía siendo, a menudo, demasiado acorde a un talante determinado[4]. Los teólogos franceses y alemanes que tuvieron ocasión de leerlos declararon que no evitaban, ni en el lenguaje ni en la argumentación, el estilo escolástico.

A pesar de esto, tras un largo período en el que predominaron los juicios negativos condenatorios de la sociedad moderna, comenzaron a vislumbrarse señales de que en la Iglesia se buscaba el cambio y se subrayaba más lo que unía que lo que separaba y enfrentaba.

En 1962, poco antes del inicio de las sesiones, aparecieron con una cierta claridad las finalidades del concilio: la participación de la Iglesia en la búsqueda de una humanidad mejor, el *aggiornamento* de las estructuras y de la presentación del mensaje cristiano, y la preparación de los caminos de la unidad. Es verdad que, a primera vista, estos fines no eran privativos de este concilio, sino más bien de la Iglesia de todos los tiempos, pero no cabe duda de que vagamente daban a entender el futuro talante conciliar.

1. Historia de las asambleas

El concilio desarrolló su programa a lo largo de cuatro sesiones. Fue inaugurado solemnemente el 11 de octubre de 1962 bajo la presidencia de Juan XXIII y con la asistencia de 2.557 padres con derecho a voto. Provenían de 116 Estados diversos: 849 de Europa occidental, 601 de América Latina, 332 de América del Norte, 256 del mundo asiático, 250 del África negra, 174 del bloque comunista, 95

CATO, «Formazione e composizione delle commissioni preparatorie», en G. ALBERIGO-A. MELLONI, *Verso il concilio Vaticano II (1960-1962). Passaggi e problemi della preparazione conciliare* (Génova 1993) 43-66.

[4] Montini escribió sobre el conjunto de esquemas elaborados por las comisiones preparatorias: «Material inmenso, pero heterogéneo y desigual, que hubiera exigido una reducción y una valiente organización si hubiera habido una autoridad —no sólo extrínseca y disciplinar— que hubiera dominado la preparación lógica y orgánica de tan magníficos volúmenes y si una idea central, arquitectónica, hubiera polarizado y finalizado este ingente trabajo»; cf. J. L. MARTÍN DESCALZO, *El concilio de Juan y Pablo* (Madrid 1967) 18.

del mundo árabe. El discurso del papa galvanizó el entusiasmo eclesial y ofreció un auténtico programa renovador. Recordó a los obispos que era necesario que la doctrina de la Iglesia fuese investigada y expuesta como lo exigía el tiempo. Porque «una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa; y de ello ha de tenerse gran cuenta, con paciencia, si fuera necesario, ateniéndose a las normas y exigencias de un magisterio de carácter prevalentemente pastoral». En cierto sentido, se puede afirmar que este discurso consiguió que los 75 esquemas preparados resultasen viejos antes de tratarlos [5]. En la ceremonia inaugural hubo 85 embajadas extraordinarias, señal del interés suscitado por el acontecimiento y la autoridad moral conseguida por la Iglesia. A la cuarta sesión asistieron 83 observadores, delegados de 27 Iglesias y 15 invitados del Secretariado para la Unión de los Cristianos. El 8 de diciembre se clausuró la primera sesión, una sesión que a muchos pudo resultar confusa y, en cierto sentido, paralizada y renqueante. En realidad, el concilio había sido preparado por la mentalidad más conservadora y curialista, bastante alejada del nuevo talante que se fue imponiendo en la Iglesia. En la primera sesión, con dolores de parto, la asamblea fue cambiando de manos y fue imponiéndose la mentalidad y la teología centroeuropea, que, en realidad, respondía también a las expectativas de la mayoría de los obispos. Al inicio, la mayoría de los obispos estaban impregnados de una mentalidad más preocupada por defender las enseñanzas y las estructuras de la Iglesia que por aceptar las reformas, volver a las fuentes, centrarse en la Revelación. En diciembre, los cardenales Suenens, Lercaro, Döpfner y Montini propusieron una reformulación del programa conciliar, con el fin de ordenar y clarificar el trabajo. El talante estaba cambiando. A lo largo de los otoños de los tres años siguientes, dirigidas por el nuevo papa Pablo VI, se desarrollaron las restantes sesiones. No sólo no decayó el interés a pesar de su duración, sino que el mundo occidental vivió en cierto sentido pendiente de sus deliberaciones. Había una clara conciencia de que la transformación operada en el catolicismo iba a trascender sus fronteras e iba a influir en las otras Iglesias cristianas y, también, en el mundo laico y secularizado. La clausura final alcanzó la espectacularidad y el dramatismo propios de las solemnes ceremonias vaticanas. Al entregar Pablo VI el mensaje conciliar al mundo en las manos del filósofo Maritain parecía ofrecer una Iglesia distinta, más espontánea y realista, más juvenil y esperanzada, más atenta

[5] G. MARTINA, «A proposito di studi recenti su Giovanni XXIII»: *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 39 (1985) 525-533; A. MELLONI, «Descripzione delle redazioni dell'allocuzione»: *Fede, tradizione, profezia, Cristianesimo nella storia* 6 (1985) 223-283.

y cercana a los problemas angustiosos del momento. No era tan hierática, pero su rostro humano podía resultar más accesible; no se presentaba tan uniforme, pero daba cabida a un pluralismo no sólo real sino enriquecedor, abandonaba su tono de constante magisterio y se mostraba dispuesta a escuchar y aprender.

Evidentemente, esta sorprendente evolución sufrió un itinerario difícil y, a veces, convulso. Desde el primer momento apareció muy claro que los obispos reunidos en concilio no estaban dispuestos a ser meras comparsas o permanecer pasivos, sino que venían a ejercitar su magisterio, en pocas ocasiones tan real como en un concilio. La primera actuación conciliar consistió en la elección de los miembros de las distintas comisiones que tenían que elaborar los diversos documentos. Los obispos no ratificaron las listas preparadas por la Curia y eligieron listas concordadas entre las diversas conferencias episcopales con mayoría de obispos renovadores. No se trató de una ruptura o de una guerra, sino de la presencia de un talante que numéricamente iba a representar a la mayoría de los obispos [6].

El papa nombró a Mons. Felici secretario del concilio y cinco subsecretarios: Morcillo, arzobispo de Zaragoza; Villot, coadjutor de Lyon; Krol, arzobispo de Filadelfia; Kempf, obispo de Limburg, y Nabaa, arzobispo melkita de Beirut.

Un segundo momento fundamental en esta sesión fue el rechazo del esquema sobre «las fuentes de la Revelación», preparado por la comisión presidida por el cardenal Ottaviani. Se enfrentaron dos teologías y dos sensibilidades eclesiales. 821 obispos votaron a favor y 1.368 votaron en contra del esquema. Obviamente, no se trataba de una rebelión, sino de la manifestación de la responsabilidad conciliar, pero no pocos padres pensaron que el rechazo de algo preparado por la Curia era el rechazo de la voluntad pontificia. En realidad, este simplismo fue en gran medida desvaneciéndose a medida que los padres fueron comprendiendo el sentido de su función. Juan XXIII fue enormemente respetuoso con la dinámica conciliar, tal como se demostró, precisamente, tras esta votación: mandó retirar el esquema para que fuese reelaborado por un grupo compuesto por miembros de la Comisión Teológica y del Secretariado para la Unidad [7]. Muchos comprendieron que se trataba de la asunción de la responsabilidad episcopal, no siempre bien entendida tras el Vaticano I [8]. En la

[6] G. CAPRILE, «La seconda giornata del Vaticano II. 25 anni dopo»: *La Civiltà Cattolica* III (1987) 382-390; G. LERCARO, *Lettere dal Concilio, 1962-1965* (Bolonia) 67; CARDINAL LIÉNART, *Vatican II* (Lille 1976) 76.

[7] P. LEVILLAIN, *La mécanique politique du Vatican II. La majorité et la minorité dans un concile* (París 1975) 255.

[8] S. GÓMEZ DE ARTECHE, *Grupos «extra aulam» en el II Concilio Vaticano y su influencia,* 3 vols., tesis doctoral inédita (Facultad de Derecho de la Universidad de Valladolid).

cuarta sesión, tras una minuciosa y complicada elaboración, se aprobó la constitución dogmática *Dei Verbum,* sobre la divina Revelación, que se había convertido en uno de los bancos de prueba del concilio [9]. Era la proclamación solemne de la importancia capital que la palabra de Dios tiene para la actividad kerigmática, apostólica y vital de la Iglesia [10].

Al final de la primera sesión, en un nuevo momento de tensión con motivo del estudio del esquema sobre la Iglesia, cuando algunos padres proponían que se tratase primero el tema de la Virgen María en una constitución aparte, el cardenal Suenens, apoyado por Montini, propuso a los padres salir del desconcierto existente centrando el concilio en este esquema, es decir, en el tema de la Iglesia, estudiándola *ad intra* y *ad extra,* de forma que los demás temas fuesen planteados y orientados desde y en función de la Iglesia. El cardenal Lercaro no sólo se adhirió a esta proposición, sino que sugirió que se afrontara el tema desde la perspectiva de los pobres: el misterio de Cristo en la Iglesia debía considerarse como el misterio de Cristo en los pobres [11]. La aceptación de este criterio llevó a reducir drásticamente el número de esquemas y a la creación de una comisión que coordinase los trabajos entre las sesiones, y los 17 temas que reemplazaron los 72 esquemas iniciales y que fueron enfocados teniendo en cuenta la eclesiología, foco central de la problemática conciliar.

En más de una ocasión se manifestó entre los obispos un claro malestar por algunos modos prepotentes de la Curia, por la actitud hostil de ciertos miembros de la Curia a toda reforma [12], y por la identificación entre el poder supremo del romano pontífice y la administración central de la Iglesia. Algunos obispos pensaban que en Roma, casi inconscientemente, se tendía a considerar la Iglesia como una inmensa diócesis con un solo obispo, el papa, reduciendo a los demás obispos a la categoría de sacristanes de lujo. Por el contrario, el desarrollo del concilio tuvo como efecto el nacimiento de una conciencia colectiva del episcopado y el convencimiento de que les correspondía, colectivamente, el cuidado de la Iglesia. Se trató, en

[9] H. DE LUBAC, *Dieu se dit dans l'Histoire. La révélation divine* (París 1984); M. FERNÁNDEZ DE TROCÓNIZ, *«Sensus fidei»: lógica connatural de la existencia cristiana. Un estudio del recurso al «sensus fidei» en la teología católica de 1950 a 1970* (Vitoria 1976). L. A. SCHÖKEL-A. M. ARTOLA (eds.), *La palabra de Dios en la historia de los hombres: comentario temático a la Constitución «Dei Verbum» del Vaticano II sobre la divina revelación* (Bilbao 1991); Constitución *Dei Verbum,* en *Concilio Vaticano II* (Madrid 1969).

[10] A. ZAMBARBIERI, *Los concilios del Vaticano* (Madrid 1995) 368-374.

[11] P. GAUTHIER, *La Chiesa dei poveri e il concilio* (Florencia 1965) 162-165.

[12] G. ALBERIGO (dir.), *Storia del Concilio Vaticano II,* o.c., II, 48-52; 175-176; J. GROOTAERS, «Sinergie e conflitti nel Vaticano II. Due versanti d'azione degli «avversari» del rinnovamento (ottobre 1962-ottobre 1964)», en M. T. FATTORI y A. MELLONI, *L'evento e le decisioni* (Bolonia 1997) 371-416.

realidad, del redescubrimiento del papel individual y colegial del episcopado en la marcha de la Iglesia. Los obispos no quisieron competir con el papa o arrebatarle privilegios, sino que fueron conscientes de que en la Iglesia había distintos ministerios y que no convenía ni correspondía a los deseos de su fundador el sobrevalorar uno a costa de otros. En esta progresiva clarificación de la autoconciencia episcopal y en la toma del control del concilio por parte del episcopado tuvo mucho que ver la conjunción operativa de obispos y teólogos y, naturalmente, el talante de los papas.

Muchos obispos se encontraban demasiado alejados de la evolución del pensamiento contemporáneo. Esta situación se debía a varios factores. En primer lugar, una sociedad tan universal y plural como la eclesiástica manifestaba necesariamente las diferencias de cultura y de formación de las diversas iglesias. No era pensable que la jerarquía alemana o francesa tuviese la misma sensibilidad teológica, las mismas preocupaciones e iniciativas y las mismas soluciones que los obispos de Bolivia o de Kenia. Por otra parte, debido a motivos históricos, algunos episcopados habían vivido más al margen de las preocupaciones culturales de los últimos siglos. No cabe duda, por ejemplo, de que la mayoría de los obispos de Italia o de España no habían dialogado suficientemente con las grandes corrientes filosóficas o científicas contemporáneas. Además, las circunstancias político-sociales de cada país condicionaban las actitudes respectivas. El episcopado americano difícilmente comprendía el rechazo del episcopado español de todo cuanto significase libertad de conciencia y éste veía con preocupación la inculturación practicada en algunas Iglesias. Todo esto dificultaba las relaciones mutuas y a veces provocaba recelos y procesos de intenciones. Muchos obispos latinos pensaban que los centroeuropeos iban contra la tradición y constituían un peligro, y éstos consideraban a aquéllos poco preparados. Sin embargo, la convivencia, el diálogo, incluso tenso, las reuniones y el trabajo conciliar favorecieron la formación de un espíritu de cuerpo conciliar y el planteamiento comunitario de problemas y posibles soluciones de tal calibre que acabaría por constituir uno de los logros más importantes.

Resulta imprescindible recordar la labor de los teólogos conciliares, casi 450, algunos de ellos prestigiosos, que, entre otras cosas, redactaron, revisaron y corrigieron los textos [13]. Resulta también interesante constatar las veces en las que los diversos papas del siglo son citados en los documentos conciliares: 37 León XIII, 9 Pío X, 19 Benedicto XV, 67 Pío XI, 170 Pío XII, 87 Juan XXIII y 56 Pablo VI.

[13] R. LATOURELLE (dir.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive,* I (Asís 1978) 85-90.

A lo largo de las sesiones mejoró la información y los modos de comunicación mutua. Al principio, se pensó que iba a ser posible mantener el secreto y que serían suficientes unos boletines anodinos para satisfacer a la opinión pública. Pronto se descubrió que ni los obispos estaban dispuestos a una situación tan confusa, exigiendo una política de puertas abiertas, ni el pueblo creyente se contentaba con una información fragmentaria. Tanto la Santa Sede como los diversos grupos lingüísticos se organizaron para ofrecer día a día lo que se pensaba, hacía o tramaba tanto dentro del aula conciliar como en otros lugares [14].

En realidad, los trabajos se desarrollaron según los métodos parlamentarios. Aunque es obvio que el concilio no es un parlamento representativo, tanto el clima como el método se asemejaban. Mayorías y minorías, grupos de presión, utilización de influencias o de métodos indirectos. Nada nuevo en la historia de los concilios, a no ser el extraordinario influjo de la prensa, que se convirtió en el invitado no siempre deseado pero perennemente presente e influyente. El concilio fue seguido día a día en el mundo entero y los obispos se vieron obligados a tener en cuenta la opinión de sus fieles y a no defraudarles.

Quien relaciona y confronta este concilio con los anteriores queda sorprendido por el diverso talante. Sin negar los errores y los peligros existentes en la sociedad, la mayoría no se sentía llamada a lanzar anatemas, sino que deseaba más bien entrar en diálogo con una civilización plural y descristianizada, con el fin de comprenderla e intentar hacerse comprender por ella. Pedía una mejor organización del gobierno central de la Iglesia, que tuviera simultáneamente en cuenta la diversidad y la unidad creciente del mundo contemporáneo. Deseaba una participación más efectiva del episcopado universal en la responsabilidad de toda la Iglesia. Buscaba un nuevo estilo jurídico, menos administrativo, más simple y más evangélico. Es decir, no se trataba de juzgar, señalar errores, condenar, sino de proponer, buscar puntos de convergencia y comprender la actitud de los demás. Tampoco pretendieron los obispos repartirse el poder de Roma, sino que fuese la garantía de la diversidad legítima de la Iglesia. Tras un largo período en el que había primado el juicio negativo de la sociedad moderna, se puso el énfasis en cuanto pudiera unir y relacionar. Se trató, también, en este campo, de poner en

[14] En cada país hubo periodistas que siguieron diariamente el concilio y plasmaron las noticias y sus reflexiones en libros que se han convertido en clásicos: J. L. MARTÍN DESCALZO, *Un periodista en el concilio,* 4 vols. (Madrid 1963-1966); G. CAPRILE, *Il concilio Vaticano II,* 5 vols. (Roma 1965-1969); A. WENGER, *Vatican II,* 4 vols. (París 1963-1966); H. FESQUET, *Diario del Concilio* (Milán 1967).

práctica el consejo de Juan XXIII: buscar más bien lo que une que lo que separa.

2. Papas del concilio

Las personalidades de Juan XXIII y de Pablo VI eran profundamente diversas, pero consiguieron convocar y llevar adelante una aventura difícilmente imaginable. El primero, probablemente, pensó en un encuentro familiar, no conflictivo, que estudiase los problemas existentes y que diese al mundo una imagen de unidad y de fraternidad. Quedó asombrado por el vendaval desencadenado, pero en ningún momento pensó que había que limitar la libertad de los obispos. Confió pacíficamente en la presencia de Dios en su Iglesia y estaba seguro de que todo iba a resultar providencial. Los obispos se sintieron libres, no tuvieron preocupación por agradar al papa y en todo momento actuaron según les dictaba su conciencia.

Juan XXIII con su palabra y su actuación desmitificó el pontificado, impulsó la puesta al día de la Iglesia y la unidad, practicó un estilo menos burocrático y menos político, y utilizó a lo largo de su pontificado un lenguaje accesible a todos. Pablo VI, desde la primera sesión, fue consciente de las dificultades, del peligro de acabar sin un objetivo preciso, y de la necesidad de dirigirlo sin por ello manipularlo. Su programa podría resumirse en estos cuatro puntos: reemprender el concilio en el espíritu de Juan XXIII; comprometerse en los caminos del «diálogo ecuménico»; continuar el diálogo con el mundo moderno, y preocuparse por la pureza doctrinal. En el discurso inaugural de la segunda sesión recordó los objetivos más significativos del concilio, cuyo tema fundamental iba a ser la Iglesia, la conciencia que tiene de sí misma, su programa de renovación y de unidad, y el diálogo con el mundo contemporáneo.

Desde el primer momento de su pontificado, Pablo VI se comprometió con la continuación del concilio: «Hago mía la herencia de Juan XXIII, de feliz memoria, convirtiéndola en programa para toda la Iglesia». Él, que como cardenal había señalado algunas líneas fundamentales en la primera sesión, centró el concilio en unos objetivos esenciales y urgentes, aceleró su procedimiento, lo guió con mano firme y demostró conocimiento seguro de los hombres de la Curia romana y del episcopado mundial. En el discurso inaugural de la segunda sesión fijó al concilio cuatro objetivos principales: una definición más clara de la Iglesia, su renovación interior, tender un puente hacia el mundo contemporáneo y realizar un esfuerzo de unidad con los hermanos separados.

El papa instituyó un consejo de moderadores, compuesto por cuatro cardenales, con el fin de agilizar las sesiones y coordinar los trabajos. El hecho de que se mantuviera la presidencia del concilio provocó con frecuencia confrontación de competencias y una cierta descoordinación. Tal vez quiso contentar a demasiada gente y acoplar demasiadas tendencias, con la consecuencia de un cierto desconcierto. A menudo, los obispos se sintieron intranquilos y perplejos por las intromisiones del papa en la elaboración de algunos textos conciliares. En general, quiso tranquilizar al sector conservador, la minoría, aclarando, matizando, introduciendo correcciones y, a veces, aguando algunas expresiones y afirmaciones aprobadas por la mayoría [15]. Estas intervenciones consiguieron textos que fueron aprobados por unanimidad. No fue, ciertamente, el procedimiento empleado por la mayoría del Vaticano I, pero, seguramente, dio más sentido eclesial a unos documentos que al ser conciliares deben representar el parecer más unánimemente eclesial, aunque el futuro nos dirá si estas fórmulas de compromiso no han sido la causa de un envejecimiento prematuro de su doctrina y de intentos no siempre claros de manipulación.

Pablo VI invitó al concilio a observadores laicos. No podían votar, pero su sola presencia manifestaba la obvia importancia de los laicos en la vida de la Iglesia, y su actuación en el desarrollo conciliar no fue, ciertamente, irrelevante.

El concilio supuso la ocasión de renovar, restaurar y purificar una institución milenaria que, a veces, permanece prisionera de la historia y de las pequeñas tradiciones. Somos conscientes de que la Tradición constituye el fundamento, el punto de referencia, el canal nutricio de la Iglesia, pero, demasiado a menudo, confundimos con la Tradición lo que la historia, la rutina, las ambiciones personales o institucionales han ido añadiendo y conformando nuestra historia. Todo este conjunto puede resultar venerable, aunque no sea más que por su antigüedad, pero puede acabar asfixiando nuestra vida religiosa.

Esta situación resulta anacrónica e intolerable cuando la cultura se ha desarrollado en otra dirección, de tal manera que la capacidad evangelizadora de la Iglesia queda en entredicho. Los medievales decían que la Iglesia estaba en permanente estado de reforma, pero se referían fundamentalmente al aspecto moral. En un mundo en acelerado cambio tendríamos que añadir que la Iglesia necesita una inteligente y ágil capacidad de inculturación que posibilite que su anuncio de la buena nueva sea escuchado y entendido.

[15] Cl. TROISFONTAINES, «À propos de qualques interventions de Paul VI dans l'élaboration de *Lumen Gentium*», en *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al concilio* (Brescia 1989) 87-143; V. CARBONE, «L'azione diretta di Paolo VI nei periodi II e III del Concilio Ecumenico Vaticano II», en ibid., 58-96.

La grandeza y la dificultad del concilio estuvo en abordar este problema que había sido aparcado desde los albores de la Ilustración. No todos estaban preparados ni, sobre todo, dispuestos a afrontar una realidad tan compleja, cuyos resultados no eran previsibles. Las resistencias fueron durísimas, más influyentes de lo que podía imaginarse dado su número, al contar con buena parte del poder burocrático de los organismos vaticanos. Las armas utilizadas no fueron siempre edificantes. Pablo VI tuvo que emplear su innegable capacidad dialogante y su autoridad para conseguir un resultado que en otras circunstancias difícilmente hubiera sido conseguido. A menudo, por desgracia, esta dirección pontificia descontentó a todos.

No podemos olvidar que un concilio no es un parlamento en el que se decide estrictamente por el número de votos, aunque éstos resulten determinantes. Es una comunidad de fe que se siente dirigida por el espíritu y que debe moverse no por sus gustos y movimientos personales, sino por la Revelación, que no es una pieza de museo sin más, sino, también, el «Dios con nosotros» permanentemente actuante. Por esto, Pablo VI buscó aunar voluntades, acercar puntos de vista, disipar temores. Algunas de sus intervenciones más discutidas tuvieron seguramente esta pretensión. La unanimidad de los votos finales pareció darle la razón, pero en el camino su prestigio fue quedando en entredicho por la incomprensión de unos y otros y, tal vez, por su excesiva condescendencia con la minoría.

3. Documentos conciliares principales

Aunque, tal vez, el resultado más importante de un concilio no pueda ser esquematizado en un documento, porque la transformación de una mentalidad y de una actitud resulta operativa a la larga y no es contabilizable en el momento, no cabe duda de que su impronta se manifiesta, fundamentalmente, en los documentos discutidos y aprobados a lo largo de sus cuatro sesiones.

El primer esquema estudiado y aprobado fue el litúrgico, la constitución *Sacrosanctum Concilium*. Se diseñó una liturgia inteligible para los creyentes, que devolviera su valor de signo a los símbolos, gestos y palabras de la liturgia, adaptándolos a las necesidades del espíritu contemporáneo. Inmediatamente aparecieron dos puntos conflictivos: la lengua litúrgica y los poderes que las conferencias episcopales debían tener tanto en esta materia como en la capacidad de adaptar los ritos litúrgicos a la mentalidad, la cultura y los gustos de los diversos pueblos. Aparentemente, la cuestión del latín no resultaba importante, pero se convirtió enseguida en símbolo del en-

frentamiento entre los conservadores y los progresistas. Todo el esfuerzo del siglo XX había tendido a hacer participar a los seglares en la liturgia, todos eran conscientes de que el latín constituía una barrera infranqueable en este intento. Por otra parte, se quiso defender la lengua universal de la Iglesia como lengua litúrgica y como símbolo de unidad. El cardenal Montini pidió en su primera intervención en este tema que se conservase el latín en las «partes sacramentales y propiamente sacerdotales», pero que se hiciese lo posible para que el pueblo comprendiese los textos y las oraciones [16]. La reacción crítica generalizada a la constitución apostólica *Veterum Sapientiae* no sólo constituyó un fenómeno nuevo, es decir, la manifestación de la libertad de opinión efectiva en la Iglesia, sino que reveló lo difícil que iba a resultar mantener la liturgia en una lengua ininteligible.

El tema de la estructura eclesiástica se convirtió, una vez más, en el tema central. El Vaticano I había consagrado las atribuciones del papado, coronando un largo recorrido durante el que fue aclarándose la importancia del sucesor de Pedro en el organigrama eclesial. La progresiva centralización y la insistencia en el papel clave del pontífice tenía el peligro de concebir la Iglesia como un apéndice del pontificado. Todo el mundo era consciente de que había que clarificar el lugar, la misión y la importancia del episcopado. Se trataba de armonizar la permanente tensión existente entre unidad y pluralidad, entre episcopado y papado. En medio de reticencias y oposiciones se estudió el tema de los obispos. Suenens, al final de la primera sesión, sugirió la reelaboración del primer esquema centrándolo en cuatro partes: el misterio de la Iglesia, los obispos, el carácter y la misión de los laicos y la Virgen María. El capítulo dedicado a los obispos tendría que abordar la sacramentalidad del episcopado, el papel del romano pontífice, la naturaleza colegial del episcopado. Sorprendentemente, la minoría episcopal se sintió en la obligación de defender las prerrogativas del poder pontificio que temían fuese limitado con la colegialidad. La mayoría, por su parte, estaba decidida a señalar el lugar de los obispos individualmente y como cuerpo en la vida de la Iglesia [17]. En realidad, estaban en juego dos eclesiologías [18].

Un día de tensión y de clarificación fue el de la votación de los cinco puntos formulados por el cardenal Bea: 1) la consagración episcopal constituye el grado más alto del sacramento del orden; 2) cada obispo, legítimamente consagrado, en comunión con los de-

[16] AA.VV., *Le rôle de G. B. Montini dans la réforme liturgique* (Brescia 1987) 59ss.

[17] R. LAURENTIN, *L'enjeu du concile. Bilan de la deuxième session* (París 1964) 54.

[18] A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia liturgica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»* (Bolonia 1975).

más obispos y con el pontífice romano, cabeza y principio de unidad, es miembro del colegio episcopal; 3) el Colegio episcopal sucede al Colegio de los apóstoles en el oficio de evangelizar, santificar y gobernar y goza de plena potestad en la Iglesia, junto al romano pontífice; 4) esta potestad compete por derecho al Colegio episcopal, unido a su cabeza; 5) conviene renovar el diaconado como grado distinto y estable del sagrado ministerio [19].

Aunque todos eran conscientes de que esta votación sólo tenía valor orientativo, el voto favorable aclaró el parecer y la orientación de la mayoría de los obispos. Éstos querían completar lo aprobado en el Vaticano I y ofrecieron una visión variada y enriquecedora de la misión episcopal, declarando que los obispos formaban un colegio que en cuanto tal sucedía a los apóstoles, asumiendo la idea de que todos eran responsables de la marcha de la Iglesia aunque siempre con y bajo el papa. Al final del concilio, la teología tenía aparentemente aclarados estos vértices de la estructura eclesial: el papado y el episcopado. Para los cristianos ortodoxos, la centralización romana y la ausencia de influjo de los obispos en la marcha de la Iglesia universal era preocupante e intolerable. No podían comprender que toda la vida de la Iglesia pivotase sólo alrededor de Roma. El concilio pudo representar un acercamiento a estas posiciones al intentar descentralizar la Iglesia y al reconocer el papel preponderante de los obispos. La *Lumen gentium* habla de la Iglesia como misterio —signo de la unión de los hombres con Dios en Cristo— y abandona la semejanza de modelos políticos y sociales de la época anterior. Acentúa el motivo escatológico; integra la reflexión mariológica en la eclesiología, frente a aquellos que querían dedicar una constitución aparte dedicada a la Virgen, que estudiase el significado de los términos *mediación* y *corredención;* afirma la colegialidad episcopal y revaloriza el laicado, convertido en agente determinante en la Iglesia pueblo de Dios en camino hacia la eternidad [20]. En la eclesiología del Vaticano II se subraya: el origen trinitario de la Iglesia, su índole mística, la igualdad fundamental de todos sus miembros, el sacerdocio universal de los fieles, la colegialidad y responsabilidad del episcopado, la entidad de la Iglesia particular, el significado eclesial de las Iglesias no católicas, la responsabilidad de la Iglesia y del cristiano ante los problemas de los hombres.

[19] G. Dossetti, *Il Vaticano II. Frammenti di una riflessione* (Bolonia 1996) 54-57.

[20] G. Baraúna, *La Iglesia del Vaticano II,* 2 vols. (Barcelona 1966); G. Philips, *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II,* 2 vols. (Barcelona 1969); A. Antón, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas,* II (Madrid 1986) 835-951; AA.VV., *El Concilio Vaticano II. Constitución sobre la Iglesia* (Madrid 1966).

La «nota explicativa praevia» sobre esta constitución impuesta por el papa con el fin de excluir que el primado del papa fuese prejuzgado por la doctrina de la colegialidad episcopal provocó sorpresa y malestar [21], aunque no cabe duda de que consiguió la unanimidad en la votación final, impensable días antes.

El sínodo de obispos y las conferencias episcopales [22] fueron dos de los frutos más interesantes del planteamiento de la *Lumen gentium*. Por otra parte, el decreto *Christus Dominus* habla sobre los deberes, la misión y las posibilidades pastorales de los obispos. Estos dos temas, si son considerados con seriedad y voluntad de hacerlos operativos, pueden favorecer una Iglesia más armoniosa, más respetuosa con las características propias de cada región, mejor y más maduramente interrelacionada. El sínodo y las conferencias episcopales, si se las hace operativas, podrían conseguir la integración de los dos últimos concilios.

Pero la jerarquía no totaliza la Iglesia, sino que, por el contrario, está al servicio del pueblo de Dios que constituye la Iglesia. Durante muchos siglos, una Iglesia demasiado clericalizada había reducido al pueblo a un elemento pasivo, capaz sólo de obedecer y contribuir financieramente. A lo largo del siglo XX comenzaron a cambiar algunos presupuestos: la Acción Católica, los movimientos especializados, la falta de sacerdotes que en algunas regiones han obligado al laicado a madurar eclesialmente y a responsabilizarse de la marcha de la comunidad. El concilio dio un paso adelante decisivo en este camino, al insistir en el sacerdocio universal de los fieles y en su activo y decisivo papel en la Iglesia. Las pequeñas comunidades formadas y dirigidas por miembros activos y responsables han constituido uno de los frutos más sugestivos y provechosos del nuevo planteamiento. Tal vez para la autoridad eclesiástica han resultado, a menudo, conflictivas y problemáticas, pero para la vida de la Iglesia han constituido una inyección de creatividad y renovación.

El tema del ecumenismo y el de la libertad religiosa resultó especialmente enriquecedor y revolucionario. Durante el siglo XIX y buena parte del siguiente, el ambiente ecuménico entre los cristianos fue casi inexistente. Tal como hemos visto en el Vaticano I no asistió ningún representante de otras confesiones. Por el contrario, numerosos delegados de todas las Iglesias existentes asistieron al Vaticano II. Pablo VI se reunió con el patriarca de Constantinopla y con el arzobispo de Canterbury, estableciendo canales de comuni-

[21] G. ALBERIGO, «L'episcopato al Vaticano II. A proposito della "Nota esplicativa praevia" e di mgr. Philips»: *Cristianesimo nella storia* 8 (1987) 147-163.

[22] J. MANZANARES, «Conferencias episcopales y consejos continentales de conferencias en el pensamiento y en la obra de gobierno de Pablo VI», en *Paolo VI e la collegialità episcopale* (Brescia 1995) 252-286.

cación fluidos y un progresivo clima de confianza. No desaparecieron las dificultades, pero comenzaron a caminar juntos en una determinada dirección. Instituyeron grupos de estudio y dialogaron con libertad. Las Iglesias fueron capaces de confrontar sus doctrinas con las discusiones conciliares, enriqueciéndose mutuamente. Los decretos *Unitatis redintegratio* y *Orientalium Ecclesiarum* buscaban poner en práctica este talante, señalando con fuerza el patrimonio teológico y espiritual común, aunque algunas modificaciones impuestas por el papa antes de la última votación empañaron algo el optimismo general [23].

Por su parte, en la Iglesia católica, el debate sobre la libertad religiosa resultó muy conflictivo, pero acabó ofreciendo una doctrina revolucionaria con el pasado y llena de esperanza y confianza en el futuro. Del argumento tradicional de que sólo la verdad tiene derechos se pasó a la afirmación de que era la persona humana la que tiene derechos. El esquema aprobado, *Dignitatis humanae,* reconoce el derecho natural del hombre a seguir el dictamen de su conciencia en materia religiosa, aun en el caso de que este dictamen no fuera objetivamente verdadero. Además, mantiene con más coherencia la doctrina tradicional de que el acto de fe, resultado de una iniciativa de Dios y de una opción del hombre, no se puede imponer por medio de ninguna coerción exterior. No se trata de un simple derecho a la libertad interior de conciencia, sino que ha de tener necesariamente una dimensión social, es decir, que debe implicar el derecho a la libertad de culto y de manifestación de la convicción interior. Como tal, el concilio proclama que este derecho debe ser asegurado por la sociedad y en particular por el poder civil. Este planteamiento resultaba revolucionario si se compara con las posiciones y manifestaciones eclesiales del siglo anterior. Sin duda resulta exagerada la afirmación de que la declaración sobre libertad religiosa fue la obra americana del Vaticano II, pero no cabe duda de que la aportación de los obispos norteamericanos y del jesuita John Courtney Murray resultó decisiva [24]. El decreto *Ad gentes,* por su parte, afirmaba el deseo de la Iglesia de entrar en relación con las culturas de todos los pueblos.

[23] Congar escribe sobre la novedad del ecumenismo: «Resulta muy difícil, y tal vez sea imposible, pensar el ecumenismo con sólo las categorías de la teología clásica: el ecumenismo es nuevo... El ecumenismo es una realidad que nace más de la historia de la salvación, de una Voluntad libre del Dios de la gracia... que de la Revelación hecha...»: *Cristianos en diálogo* (Barcelona 1967) 162; G. Cereti, *Commento al decreto sull'ecumenismo* (Turín 1966); R. Esposito, *Il decreto conciliare sulle chiese orientali* (Roma 1905); P. Duprey, «Paul VI et le décret sur l'oecuménisme», en *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al concilio* (Brescia 1989) 225-258.

[24] J. C. Murray, *Thoughts in Midstream: Vatican II* (Nueva York 1964) 43-44.

Para la Iglesia española el documento *Dignitatis humanae* resultó difícil de comprender, y buena parte de sus obispos hicieron todo lo posible para que no fuera aprobado [25]. El país católico por antonomasia, que había expulsado a judíos y moriscos, que había mantenido la Inquisición hasta el siglo XIX y que había defendido con imperturbable constancia la unidad católica del país, no podía comprender un giro tan espectacular. Sólo la aceptación incondicional de las decisiones conciliares pudo salvar el desconcierto de unos obispos que no estaban preparados para lo que iba a resultar el concilio, pero que, sin embargo, se dedicaron con premura a ponerlo en práctica en sus diócesis.

Los temas discutidos y los esquemas aprobados expresaban la mentalidad dominante en la jerarquía católica. La constitución pastoral *Gaudium et spes* podría ser considerada como un resumen bastante expresivo de este talante y del deseo de expresar la doctrina eclesial en un modo y con una actitud nueva [26]. Este documento acaparó desde el primer momento el interés del concilio, aunque resultó difícil enfocarlo en su planteamiento global. Se trató de aclarar lo que la Iglesia podía aportar al mundo y recibir, a su vez, de él, desde una antropología expuesta a la luz de la fe y desde una cosmología teológica [27]. Se evitó el pesimismo, que considera al mundo malo, y el optimismo injustificado, que sólo ve bondad y logros en la historia y la realidad humana. Con actitud humilde, de búsqueda, consciente de la enorme complejidad, el esquema expone la espiritualidad del matrimonio, el valor de la cultura, la civilización y el progreso, un resumen honesto y útil de las enseñanzas de los papas contemporáneos en cuanto se refiere a la vida económica y social. Dedica, también, un capítulo a la guerra, tema que suscitó discusiones apasionadas. Al escribir sobre las armas nucleares, el concilio habló movido por el discurso de Pablo VI en la ONU: «¡Jamás la guerra, jamás la guerra!»

Con lenguaje sencillo e inteligible trata el documento sobre la dignidad del ser humano actual y sobre los deberes y derechos que de ella se desprenden. En 1869, los problemas con que se enfrentó el Vaticano I eran de interés eclesiástico o político a escala europea. En

[25] J. M. LABOA, «Los obispos españoles en el Vaticano II. 3.ª sesión»: *Miscelánea Comillas* 54 (1996) 67-71.

[26] El documento comienza así: «Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón».

[27] «Es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la Humanidad» (n.4a). A. ACERBI, *La chiesa nel tempo* (Milán 1979) 207; Constitución *Gaudium et spes*, en *Concilio Vaticano II* (Madrid 1969).

los años que preceden al Vaticano II, el pensamiento de Rahner, De Lubac, Congar y otros hacía referencia a las necesidades concretas humanas, a las características de la cultura, a las dificultades del trabajo, de la convivencia entre las naciones y a las exigencias del progreso. Este pensamiento era bastante conocido en América y en otros continentes. Sólo faltaba una chispa para que saltase de los manuales teológicos a las plazas públicas, y el concilio vino a darla. El gran desarrollo que en el último siglo han experimentado los medios de comunicación contribuyó poderosamente a hacer más profundo el impacto del Vaticano II en los ambientes católicos y no sólo en ellos.

El concilio aprobó también otros documentos de menor envergadura, pero de indudable impacto en la vida interna de la Iglesia. El 25 de noviembre se aprobó la declaración *De instrumentis communicationis socialis.* Resulta unánime la consideración de que se trata de un documento mediocre sin un planteamiento serio teológico, filosófico y social. Preocupados por temas de más envergadura, fue pasando este texto los diversos controles como si se tratase de un tema sin especial vinculación con la vida de la Iglesia. ¿Indicación del divorcio real existente entre el mundo eclesiástico y el mundo de la comunicación? ¿Falta de sensibilidad? De hecho, fue aprobado por 1.598 plácet, 503 non plácet y 11 votos nulos de 2.112 votantes. De todas maneras, el tema estaba expuesto en un concilio general y no pocos padres conciliares señalaron el reto que significaba para la Iglesia un conveniente planteamiento y aceptación de sus reglas. Desde entonces, en gran parte urgidos por la necesidad, pero también por el estudio del documento, el tema de los medios de comunicación social se ha introducido de lleno entre las preocupaciones urgentes eclesiales. En la última sesión se aprobaron: *Perfectae caritatis,* sobre la renovación de la vida religiosa, una invitación al «permanente retorno a las fuentes de la vida cristiana y al espíritu primitivo de los institutos y, al mismo tiempo, la adaptación de los mismos institutos a las cambiantes condiciones de los tiempos» (art. 2); *Optatam totius,* sobre la formación sacerdotal y la importancia de los seminarios. Llama la atención el que el tema de los sacerdotes no haya constituido un argumento central del concilio. Sin embargo, no pocas de las reflexiones y decisiones conciliares fueron el punto de partida de la inseguridad y desconcierto de tantos sacerdotes a lo largo de los años siguientes; *Gravissimum educationis,* sobre la educación, la importancia de las escuelas católicas y la responsabilidad de los padres en la formación de sus hijos; *Nostra aetate,* sobre la actitud de la Iglesia ante las religiones no cristianas; *Apostolicam actuositatem* [28], sobre el apostolado de los seglares; *Ad gentes,* sobre las misiones: «la Igle-

[28] A. Canobbio, *Laici o cristiani* (Brescia 1992).

sia es toda ella misionera y la obra de la evangelización es deber fundamental del Pueblo de Dios»; *Presbyterorum ordinis,* sobre la vida y el ministerio sacerdotal, un texto más de exhortación que analítico. En la última redacción de este esquema se recogieron las sugerencias del cardenal Leger para que el sacerdote alimentase su vida espiritual con el ejercicio mismo de su ministerio, es decir, la predicación de la palabra de Dios, la celebración de los santos misterios y la acción apostólica.



CAPÍTULO XIX

PABLO VI (1963-1978)

BIBLIOGRAFÍA

ACERBI, A., *Chiesa e democrazia da Leone XIII al Vaticano II* (Roma 1991); HEBBLETHWAITE, P., *Paul VI. The first moderne Pope* (Londres 1993); PAL ARATÓ, *Paulus PP VI (1963-1978). Elenchus bibliographicus* (Brescia 1981); PAOLETTI, D., *La testimonianza cristiana nel mondo contemporaneo in papa Montini* (Roma-Asís 1991); VIAN, N., *Anni e Opere di Paolo VI* (Roma 1978).

La figura y la actuación de Pablo VI queda marcada por el desarrollo y aplicación del concilio. Lo dirigió, influyó en él, y su pontificado quedó condicionado por la rica y difícil asimilación conciliar por parte de la Iglesia.

Juan Bautista Montini había permanecido treinta años en la Curia romana, la conocía por dentro, sabía cómo eran quienes en ella trabajaban o simplemente vivían. No podemos olvidar que, de hecho, Montini fue alejado de Roma por Pío XII en 1954 y que en algunos ambientes de la Curia se le acusó de no servir al papa como éste quería ser servido. En realidad, su cultura vasta y compleja, su espiritualidad, sus ideas en el campo político, eran apreciadas o detestadas por quienes, a menudo, habían coincidido pero no siempre convivido con él.

Hebblethwaite escribió que «fue el hombre de este siglo mejor dotado por la naturaleza para convertirse en papa» [1]. Por su parte, el historiador francés Poulat considera que «el hombre menos apropiado para afrontar la tormenta es el que ha hecho posible una difícil transición». En cualquier caso ha sido un papa que ha tenido un respeto inmenso por el ser humano: «Si recordamos cómo en el rostro de todo hombre, especialmente cuando se hace transparente por sus lágrimas y sufrimientos, podemos y debemos reconocer el rostro del Padre celestial, nuestro humanismo se hace cristianismo y nuestro cristianismo se hace teocéntrico; tanto que podemos también enunciarlo de este modo: para conocer a Dios es preciso conocer al hombre».

Le tocó dirigir una de las épocas más difíciles de la historia del cristianismo: secularización de sacerdotes, deseo de cambiar su gé-

[1] P. HEBBLETHWAITE, *Paul VI* (Nueva York 1993) 9.

nero de vida, discusiones sobre la obligación del celibato, descenso dramático de vocaciones y de la práctica religiosa, conflictos en los movimientos católicos, privatización de la religión, y vio cómo se concentraban en él las iras injustas e injustificadas de los potentes extremos eclesiales y supo mantener la serenidad capaz de llevar a buen término un concilio que a otros se le hubiera escapado de las manos. Para conseguir esto contó con su larga experiencia romana, su finura intelectual y su preparación cultural, con su experiencia pastoral en la diócesis más grande de la cristiandad.

Juan XXIII le creó el primero de sus cardenales, gesto que fue considerado como una prueba de su estima afectuosa y de reconocimiento. A las once y veinte del viernes 21 de junio de 1963, tres meses antes de cumplir sesenta y siete años, fue elegido y tomó un nombre que expresaba bien sus aspiraciones y preocupaciones, Pablo.

Tenemos que encontrar en el diálogo con el mundo moderno, en todas sus formas de expresión, uno de los rasgos más característicos de la personalidad y del programa de Pablo VI [2]. Este hombre, el papa menos clerical del siglo XX, escuchó las voces profundas del mundo actual, conoció las aspiraciones de sus pensadores, vibró con el arte contemporáneo, sintonizó con los deseos y las ideas de los jóvenes a quienes durante tantos años había acompañado y dirigido. El 6 de agosto de 1964, fiesta de la Transfiguración del Señor, apareció la encíclica *Ecclesiam suam.* Dijo que con esta encíclica pretendía fortalecer la vida cristiana de los creyentes y reforzar los lazos de disciplina, unidad y celo que han de mantener internamente unida a la Iglesia. Según el cardenal Casaroli: «para él el diálogo no sólo servía a la expansión del reino de Dios; en su opinión era también indispensable para el crecimiento del reino de los hombres, para el progreso humano íntimamente ligado a la verdadera evangelización, como requisito y consecuencia a la vez». Con el fin de concretar este diálogo, creó los Secretariados para los no Cristianos y para los no Creyentes.

Este diálogo tuvo una aplicación no siempre bien comprendida por las mismas Iglesias locales interesadas, la llamada *ostpolitik,* es decir, las relaciones con los países comunistas, con el fin de conseguir espacios de libertad para la vida eclesial. Ciertamente, no fue un diálogo fácil. La situación de los catolicismos del Este era trágica y resultaba necesario encontrar huecos para sobrevivir o, si era posible, espacios de cohabitación. Justamente, el secretario de Estado, Card. Villot, definió esta política en un modo poco triunfal: más que

[2] AA.VV., *El diálogo según la mente de Pablo VI. Comentarios a la «Ecclesiam suam»* (Madrid 1965); J. GUITTON, *Dialoghi con Pablo VI* (Milán 1966) 191-213; A. CASAROLI, *Nella Chiesa per il mondo* (Milán 1987) 153-165.

un *modus vivendi* era un *ars non moriendi.* Se trató del martirio de la paciencia. De todas maneras, los obispos de estos países pudieron acudir al concilio y más adelante también a los sínodos episcopales. Las visitas privadas de estadistas de países socialistas al papa fueron cada vez más frecuentes. Entre Polonia y el Vaticano se establecieron cauces permanentes de trabajo, y Yugoslavia fue el primer país socialista en establecer plenas relaciones diplomáticas con la Santa Sede. Después de este diálogo, el mundo comunista, que negaba la importancia del fenómeno religioso en la vida de las sociedades, acabó por admitirlo o, al menos, considerarlo como una realidad que debía ser tenida en cuenta en su planteamiento político [3].

1. Las encíclicas sociales

Para la Iglesia, dialogar con la modernidad era encontrarse con la cultura contemporánea, pero para el Tercer Mundo la modernidad significaba miseria y dominación. La encíclica *Populorum progressio* representó una potente llamada de atención sobre la necesidad de justicia social en el mundo, entre todos los pueblos, y sobre el desarrollo integral del hombre y de las naciones jóvenes. El verdadero desarrollo, resumía el papa, tiene que fundarse en el amor a Dios y al prójimo y ha de fomentar las relaciones entre los individuos y la sociedad. En este contexto acuñó el papa el concepto de la «civilización del amor». Suprimir las injusticias escandalosas, eliminar las desigualdades sangrantes, establecer la equidad en las relaciones internacionales, instaurar una autoridad mundial eficaz capaz de establecer un orden jurídico universalmente reconocido: ésta era la enseñanza social de Pablo VI en esta encíclica [4]. La aparición de la encíclica vino a ser el acta bautismal de la comisión pontificia *Iustitia et Pax,* institución permanente que lucha por la justicia y la paz en todo el mundo.

La carta apostólica *Octogesima adveniens,* que conmemoraba los ochenta años de la *Rerum novarum,* se ha consolidado como el otro documento social importante de este papa. Pablo VI aborda los nuevos problemas sociales: urbanización, emigración, ecología y, sobre todo, analiza las diversas corrientes ideológicas y la actitud de los cristianos. Subrayando en su preámbulo la importancia de los cam-

[3] H. STEHLE, *The Ostpolitik des Vaticans 1917-1975* (Múnich 1975); D. DEL RÍO, *San Pietro e il cremlino* (Casale Monferrato 1991); A. CASAROLI, *Nella Chiesa per il mondo,* o.c., 298-312.

[4] R. LÓPEZ JORDÁN, *El manifiesto social de Pablo VI* (Madrid 1967); D. J. ANDRÉS, *La pobreza en la enseñanza de Pablo VI* (Buenos Aires 1981); L. F. SASTOQUE, *La dignidad de la persona humana en el magisterio de Pablo VI* (Roma 1991).

bios en el mundo contemporáneo, buscando la justicia en las diversas situaciones, Pablo VI realizó la famosa afirmación tantas veces repetida y no siempre rectamente comprendida:

> «Ante situaciones tan diversas, nos resulta difícil pronunciar una palabra única, proponer una solución que tenga valor universal. No es esta nuestra ambición ni nuestra misión. Es propio de las comunidades cristianas el analizar con objetividad la situación propia de cada país, de iluminarla con la luz de las palabras permanentes del Evangelio, de descubrir los principios de reflexión, de normas de juicio, de directrices de acción en la enseñanza social de la Iglesia tal como ha sido elaborada a lo largo de los siglos y de manera principal en esta era industrial a partir del histórico mensaje de León XIII sobre la condición de los obreros...»

La interpretación de que estas palabras constituían el último capítulo de la doctrina social de la Iglesia es falsa. Representaban, más bien, el reconocimiento de la complejidad del tema y la invitación a un compromiso generalizado de los creyentes en su estudio y resolución.

2. **Reformas eclesiales**

Pablo VI, consciente de la necesidad de purificar el concepto de autoridad [5], modernizó, ciertamente, la organización eclesial, aunque permanece la pregunta de hasta qué punto han respondido estas reformas a las necesidades reales y a las esperanzas de no pocos padres conciliares. Fijó en 120 el número de cardenales, introdujo los 75 años como edad de jubilación de los obispos, a los 80 los cardenales perdían el derecho a entrar en los cónclaves, a la muerte del papa todos los puestos importantes de la Curia quedaban automáticamente en suspenso. Multiplicó los nombramientos de obispos residenciales, a menudo no italianos, para puestos relevantes en Roma y se multiplicó la presencia de no italianos entre los diplomáticos pontificios. Suprimió tres congregaciones que habían quedado sin razón de ser e introdujo en el organigrama los Secretariados para la Unidad de los Cristianos, para los no Cristianos y para los no Creyentes, el Consejo de los Laicos y la Comisión Justicia y Paz. Todo el complejo organismo curial quedaba bajo la supervisión del Secretario de Estado [6].

[5] «Resulta necesario profundizar en la idea de la autoridad de la Iglesia, purificarla de formas que no son esenciales (aunque en algunas circunstancias hayan sido legítimas, como el poder temporal, por ejemplo) y reconducirla a su original criterio cristiano» (discurso a los fieles del 14 de julio de 1965). Con este criterio, renunció a la tiara, reformó la corte y suprimió los cuerpos armados pontificios.

[6] J. MANZANARES, «La reforma de la Curia romana por Pablo VI», en *Paul VI et les réformes institutionnelles dans l'Église* (Brescia 1987) 49-69.

Esta reforma eclesial acabó con muchas de las reliquias medievales: abolió la corte pontificia, disolvió los cuerpos armados pontificios, abandonó el trirregno, es decir, la triple tiara, en el altar, dando a entender que el pontificado romano abandonaba no sólo las pretensiones de poder político y social, sino también las manifestaciones externas. Y, en el mismo sentido, desaparecieron personajes, títulos, uniformes, funciones y denominaciones que acompañaban al papa en las ceremonias y en la misma vida diaria y que se relacionaban con una época y una concepción que felizmente había desaparecido. Buscó convertir a la Curia en una administración central moderna, funcional e internacional, abierta al mundo y con espíritu pastoral.

Elaboró el reglamento de los sínodos episcopales, una institución querida por el concilio, que generó amplias esperanzas, pero que fue estructurada por el papa de tal manera que de hecho reducía su valor al ámbito del consejo y no de la deliberación. Esta limitación reducía las posibilidades de un órgano pensado para colaborar eficazmente en el gobierno de la Iglesia al quedar limitado a un foro de discusión de ideas. No tomó en consideración la idea propuesta por numerosos obispos de suprimir el cardenalato y sustituirlo en su función de elección del papa por los presidentes de las conferencias episcopales.

El papa renovó el Santo Oficio, ligado históricamente a episodios controvertidos y polémicos y, sobre todo, con una concepción de la defensa de la fe propia del medioevo. Pablo VI no se veía a sí mismo como un «centinela de la ortodoxia», sino como un «promotor de la verdad», pero la nueva sociedad pluralista y condicionada por el fenómeno de los medios de comunicación social y, sobre todo, la espectacular contestación eclesial del momento [7] dificultó y no pocas veces anuló los efectos y las modalidades de esta presentación de la verdad. En 1978 afirmó con fuerza: «¡Dejad de confundir a la Iglesia! ¡Ha llegado el momento de la verdad! ¡Cada uno debe reconocer ahora cuál es su responsabilidad frente a las decisiones que deberían asegurar la fe!». Sin embargo, en lugar de anatemas, leyó ante el mundo una confesión de fe, el llamado «Credo de Pablo VI», las señas de identidad del catolicismo, conforme a la doctrina siempre enseñada, completamente conciliar, también porque el Vaticano II no había innovado nada en esta materia, a pesar de que no pocos parecían olvidar o falsear esta realidad. Con este credo finalizó el Año de la Fe (1967) con el que recordó los 19 siglos de la muerte de Pedro y Pablo.

La convocatoria del Año Santo de 1975 pretendió responder a los graves problemas del momento: buscaba, como era tradicional, la renovación interior de la persona, pero también facilitar la recepción

[7] V. Morero, *La Chiesa «difficile» di Paolo VI* (Milán 1972) 63-63.

del concilio, con la esperanza de que finalizasen no tanto los años de reflexión y de reforma cuanto los de desconcierto. En un texto bellísimo de introducción al jubileo, el papa señaló tres objetivos: la alegría, la renovación interior y la reconciliación [8].

3. Misionero en el mundo

Con este papa, el pontificado adquiere una nueva dimensión que va a resultar decisiva en el tercer milenio, su carácter itinerante. Pablo VI anunció a un concilio emocionado su deseo de peregrinar a Palestina, las raíces y el punto de referencia permanente del cristianismo. Desde Pedro ningún papa había vuelto a Tierra Santa. Después visitó Bombay (1964), en la India, donde se enfrentó directamente con la miseria de este mundo; Bogotá y Medellín (1968), en un encuentro lleno de consecuencias donde habló de la violencia y de su preferencia por los pobres; Kampala (1969), donde insistió en la necesidad de promocionar el catolicismo africano, y Asia oriental, sobre todo, Filipinas y Australia (1970). Prácticamente todos sus viajes fueron misioneros en el estricto sentido del término, eran países del Tercer Mundo, lugares a los que acudió el papa porque lo contrario, la visita de sus poblaciones a Roma, resultaba imposible. Pablo VI se encontró con la realidad, a menudo, dolorosa de estas poblaciones, presidió en la caridad a los obispos en sus Iglesias, confirmó en la fe a los creyentes. Probablemente, la experiencia de estos viajes influyó también en dos importantes documentos de este pontificado, *Populorum progressio* y *Catechesi tradendae,* sobre la justicia y las condiciones de la evangelización. En Bombay, ante mil periodistas, dijo: que cada nación ponga al menos una parte de las sumas destinadas a armamento a disposición de un fondo mundial, con el que poder hacer frente a los numerosísimos problemas de alimentación, vestidos, alojamiento y atención médica que pesan sobre tantos pueblos.

Dos de sus viajes tuvieron una fuerte carga simbólica: el de la ONU, en Nueva York, el encuentro con los representantes de todas las naciones de la tierra, en el que presentó a la Iglesia como «experta en humanidad» y ofreció humildemente esa experiencia para conseguir entre todos una paz universal, y el viaje a la sede del Consejo mundial de las Iglesias, en Ginebra. Aquí, nos encontramos con un aspecto, el ecuménico, que nos descubre una faceta entrañable de este papa. Pablo VI no era teatral ni le gustaba el espectáculo o la espectacularidad, pero daba importancia a los signos en su sentido más

[8] J. Guitton, *Paolo VI e l'anno santo verso la riconciliazione* (Roma 1975).

religioso. En Jerusalén se encontró con Atenágoras y años más tarde no dudó en visitarle en Estambul, cuando el patriarca ortodoxo se encontraba en dificultades con el gobierno turco. Ambos suprimieron las históricas excomuniones mutuas. Al primado anglicano de Canterbury le ofreció su anillo, a pesar de que la Iglesia católica no reconoce las ordenaciones anglicanas, y besó los pies del metropolita representante del patriarca ortodoxo ante el desconcierto de cuantos le rodeaban. No cedió nada de cuanto le parecía sustancial —se presentó con un *yo soy Pedro* en Ginebra—, pero era consciente de que su tarea de centro de comunión eclesial podía adquirir manifestaciones bien diversas.

En sus viajes intentó tender puentes entre cultura occidental y culturas extrañas, entre uniformidad romana y pluralidad católica, entre la riqueza del viejo mundo y la miseria del Tercer Mundo. En la India lanzó aquel mensaje al mundo no por no escuchado menos importante: *Que las naciones abandonen la carrera armamentista y empleen sus tesoros y energías más bien para la ayuda fraterna de los países en desarrollo.*

Con este papa se rompió el aislacionismo de la Santa Sede en la sociedad internacional, iniciado en el siglo XIX, que se manifestó acremente tras la primera guerra mundial y que comenzó a cambiar con Pío XII. Pablo VI entabló relaciones con los organismos internacionales, los visitó y consiguió que la Santa Sede formara parte de ellos. La Conferencia de Helsinki demostró la plena aceptación de la Iglesia católica entre las instituciones políticas y sociales existentes.

La extensión y la importancia del ateísmo en el mundo contemporáneo preocupó a Pablo VI, quien habló con frecuencia sobre lo que él llamó «el fenómeno más grave de nuestra época». Él distinguió entre quienes hacían profesión de impiedad y quienes «rechazan todo culto religioso porque consideran supersticioso, inútil y fastidioso servir al Creador y obedecer sus leyes. Viven sin fe en Cristo, privados de toda esperanza y sin Dios. Éste es el ateísmo que brilla en nuestra época en la cultura, en la economía, en el ámbito social, a veces abiertamente y otras de manera escondida, disfrazado a menudo bajo el manto de progreso». El papa tuvo muy en cuenta el problema del ateísmo a lo largo del siglo XX y encargó a los jesuitas un estudio profundo del fenómeno, de sus causas y del modo de afrontarlo.

4. Objeto de contestación

Pocas veces en la historia ha existido un caso parecido. Su elección fue acogida con un entusiasmo generalizado, pero al poco tiempo se inició un proceso de crítica y de rechazo llamativo. Tuvo mala

prensa por su encíclica sobre la planificación familiar *(Humanae vitae,* 1968), que se convirtió en un sorprendente y generalizado test de rechazo, el mayor obstáculo para que su programa y su actuación fuera comprendida por la opinión pública. La *Humanae vitae* fue la causa de una separación brutal entre el papa y el mundo, en un poderoso enfrentamiento entre ética cristiana, magisterio pontificio y prácticas individualistas. En ningún momento se relacionó esta encíclica con el constante magisterio pontificio de los últimos papas en este tema. La verdad es que, paradójicamente, fue poco leída porque fue simple y falsamente reducida a la prohibición de la píldora, aunque esta palabra no aparecía en el documento. Esta crisis afectó al pontificado hasta su final [9]. Otros motivos de enfrentamiento fueron su decisión sobre el mantenimiento del celibato eclesiástico, su negativa a aceptar la violencia como medio de conseguir la justicia, en América, y su no aceptación de algunas decisiones de la jerarquía holandesa. Se le achacó desde frentes contrarios el ser débil, dubitativo, inconsecuente.

Por el lado opuesto, nos encontramos con el cisma del obispo Lefebvre, que acusó al concilio de no ser fiel a la doctrina recibida, y al papa de no defender la tradición doctrinal y litúrgica.

Había un denominador común entre los extremistas de un lado y otro: la censura contra la actitud de Pablo VI, el rechazo de su autoridad. Unos la consideraban peligrosa y hasta heterodoxa, otros la juzgaban excesivamente tímida: usaba el freno con demasiada frecuencia, según decían, cuando su misión después del concilio debería ser de apertura audaz.

Según Pablo VI, el diálogo con la sociedad moderna suponía una identidad nítida de la Iglesia tanto en el ámbito de las convicciones como en el de la constitución interna y en el de la acción pastoral. No resultó una situación fácil porque en esos momentos estaba en juego la misma idea de Iglesia.

En una ocasión, dijo el papa a Daniel Perezil, obispo auxiliar de París: «En ocasiones leo que me encuentran indeciso, inquieto, angustiado e inseguro entre influencias contrarias [...] Tal vez soy lento, pero sé lo que quiero. En definitiva, se trata de mi derecho a pensar». Se preguntó con decisión sobre las exigencias de la cultura moderna que podían ser integradas en el pensamiento católico y se esforzó con valentía por conseguir una respuesta operativa. Naturalmente, hubiera resultado más sencillo mantener actitudes antiguas, condenar, rechazar, marginar y castigar, pero buscó comprender, dia-

[9] K. RAHNER, *Riflessioni sull'enciclica «Humanae vitae»* (Roma 1968); B. HÄRING, *Crisi intorno alla Humanae vitae* (Roma 1969); J. JUMBO, *La encíclica «Humanae vitae»* (Pamplona 1993); R. MCCLORY, *The turning point* (Nueva York 1995); CH. E. CURRAN, *Dissent in and for the church* (Nueva York 1969).

logar y acompañar, aunque sin ocultar lo que pensaba y sin dejar de manifestar lo que había decidido.

Hay que reconocer que el proceso reformador incluía un cierto factor de inseguridad y provisionalidad. No faltaban dudas razonables en el campo eclesiológico, teológico y pastoral, pero se implantó en la comunidad eclesial un clima de indisciplina, en el que nadie parecía sentirse obligado por nada. A lo que debemos añadir un sentimiento generalizado antijuridicista. Además, temas importantes para la tradición católica, que exigían conocimiento y profunda reflexión, a través del tratamiento vago y ligero de los medios de comunicación, se convertían en modas superficialmente conocidas pero omnipresentes. Recordemos el tema de la «muerte de Dios» o el impacto producido por el Catecismo holandés.

Entre los motivos que pudieran explicar esta situación, Congar apunta a la inadecuación existente entre las ideas admitidas, presentes y activas en el espíritu de los fieles, y las estructuras jurídicas existentes. Las ideas eran las de pueblo de Dios, ecumenismo, colegialidad, corresponsabilidad, sinodalidad, relativa autonomía de las Iglesias locales, lugar de las mujeres en la vida pública. Por otra parte, en los ámbitos más responsables del catolicismo permanecían vivos dos temas inquietantes: cuál era el ámbito de autonomía de las Iglesias locales en relación con Roma y cuál la extensión de la autoridad episcopal en la Iglesia local. Naturalmente, estas ideas exigen instituciones y estructuras más adecuadas, que no se han dado en la medida exigida, provocando malestar y crisis, más o menos razonables, aunque siempre dolorosas y dignas de respeto [10].

Es decir, por una parte, no cabe duda de que el motor del cambio y de la aplicación del concilio fue Pablo VI. Resulta impresionante la batería de disposiciones con las que se fueron aplicando a la vida pastoral y práctica de la Iglesia las decisiones conciliares. En todos los ámbitos de la vida eclesial se produjo un antes y un después, hubo un auténtico terremoto que reestructuró la imagen externa y las grandes líneas de inspiración y de actuación eclesiales. Pablo VI estaba siempre detrás de estas decisiones. Un mes antes de morir, declaró como objetivo primordial de su ministerio la defensa de la fe y la defensa de la vida humana y se manifestó *fortalecido y sostenido por la conciencia de haber confesado a Cristo de manera constante e incansable ante la Iglesia y el mundo.*

Este pontificado que nunca fue popular, que se desarrolló ante la indiferencia y la incomprensión de muchos, ha sido seguramente uno

[10] E. Corecco, «La reception de Vatican II dans le code de Droit canonique», en G. Alberigo y J. P. Jossua (dirs.), *La reception de Vatican II* (París 1985); J. M. Laboa (ed.), *El Postconcilio en España* (Madrid 1988).

de los más complejos e importantes de toda la historia. Poco después de su elección, el P. Bevilacqua, tal vez quien mejor conocía a Montini, comentó: «Montini no será un papa fácil, está destinado a reinar en medio de grandes contrastes, tal vez suscitar la incomprensión de los contemporáneos. Pero cuando se realice una valoración del pontificado se constatará que fue uno de los papas más sensibles para con las exigencias del propio tiempo, porque vivió intensamente la condición crítica de su época y se esforzó de manera ejemplar en interpretar lo que el papa Juan llamaba "los signos de los tiempos"».

CAPÍTULO XX
JUAN PABLO I (1978)

Resulta difícil hablar de un papa al que, prácticamente, la Iglesia no conoció, dada la brevedad de su pontificado, pero a quien, sin embargo, acogió con entusiasmo tras el final de un pontificado espléndido pero ya muy marcado en sus últimos días por la necesidad de un cambio.

Nació en Canale d'Agordo, bajo la sombra de las Dolomitas en la provincia de Belluno el 17 de octubre de 1912, de padre socialista, que tuvo que emigrar a Francia y Alemania para mantener a su familia, y de madre de intensa práctica religiosa. A los once años ingresó en el seminario menor de Feltre. Allí recibió una carta de su padre que conservaría consigo toda su vida en la que le recomendaba: «Espero que cuando seas cura te pondrás de parte de los pobres y de los trabajadores, porque Cristo estuvo de su parte».

Como culminación de sus estudios teológicos defendió en la Universidad Gregoriana la tesis *El origen del alma humana según Antonio Rosmini.* Ya en su diócesis, recorrió a lo largo de los años los diversos escalafones de la carrera eclesiástica, tanto en su vertiente administrativa como pastoral. Nombrado obispo de Vittorio Veneto el 15 de diciembre de 1958, fue consagrado obispo en San Pedro de Roma por Juan XXIII. Pablo VI le nombró patriarca de Venecia en 1969 y le creó cardenal el 5 de marzo de 1973.

De carácter sencillo y directo, daba una imagen de pastor dedicado de manera especial a quienes más sufrían la marginación y la pobreza, tanto en la emigración como en su propia tierra. En sus artículos periodísticos, verdadero púlpito de catequesis actualizada, demostraba una cultura vasta y una capacidad llamativa de diálogo y de comprensión de los problemas más urgentes en su momento.

El cónclave de agosto de 1978, el primero tras el concilio y formado por 111 electores, estuvo dominado por dos cardenales con fuerte y antagónica personalidad, exponentes de las dos sensibilidades dominantes en la Iglesia: Benelli, arzobispo de Florencia, y Siri, de Génova. Fue elegido Luciani, sin embargo, en un tiempo récord, quien adoptó un nombre doble por primera vez en la historia eclesiástica, doble nombre que homenajeaba a quien le nombró obispo y a quien le creó cardenal, nombre que quería significar su determinación de seguir aplicando el Concilio Vaticano II. Todos comprendieron que quería también integrar en su acción la bondad del papa Juan y la capacidad de gobierno de Pablo VI. Parece que quienes le eligie-

ron buscaban, también, un papa que favoreciese la colegialidad episcopal, de manera especial por medio de los sínodos romanos. La toma de posesión del oficio pontifical careció de la pompa de otras ceremonias anteriores. Pablo VI había ofrecido la tradicional tiara a los pobres, de forma que Juan Pablo I inició sus días romanos como un obispo dispuesto a actuar en plenitud como tal, sin otros condicionamientos ni añadiduras.

En los treinta y tres días que duró su pontificado consiguió ganarse la simpatía de la gente por su sonrisa y por su estilo espontáneo y sabiamente catequético, manifestado, sobre todo, en las cuatro audiencias públicas que presidió, en las que explicó a sus oyentes las verdades de la fe de una manera atrayente, cercana y didáctica. Era el catequista parroquial que describía ante sus feligreses de toda raza y nación las imágenes y las enseñanzas evangélicas siempre válidas.

Este trato amable y paterno, que suprimió de un plumazo el plural mayestático secular, no estaba exento de claridad y energía en sus manifestaciones. Tanto en Vittorio Veneto como en Venecia y Roma fue señalando con nitidez sus prioridades: poner en práctica las decisiones conciliares, reforzar la disciplina eclesiástica, contribuir al espíritu ecuménico y fomentar la paz del mundo. En un discurso ya preparado, que debía pronunciar ante los procuradores de la Compañía de Jesús dos días después de su muerte, señalaba que la misión de la Iglesia consistía en anunciar el mensaje cristiano, cuyo intérprete auténtico era el magisterio de la Iglesia.

A la muerte de Pablo VI la situación eclesial se encontraba en momentos difíciles, entre la desesperanza de quienes creían que el Vaticano II no estaba siendo aplicado y el desconcierto de quienes temían una protestantización eclesial. El nuevo papa apenas conocía los engranajes de la organización curial ni parecía contar con cardenales de su confianza. Su deliciosa sonrisa pudo ocultar la carga de un oficio cada día más complejo y oneroso. El calor sofocante del verano romano, la acumulación del trabajo en la mesa y la agenda de un papa principiante, y su mala salud, desconocida hasta el momento, fueron la causa del infarto que causó su muerte.

Murió sin tiempo para plantear un programa ni para solucionar problemas, pero los cardenales que se reunieron tras su muerte para elegir un nuevo papa habían adquirido el convencimiento de que no bastaba un papa con este o este talante, sino que resultaba necesario decidir antes de la elección qué talante y qué objetivos fundamentales debían caracterizar a la Iglesia en los últimos años del segundo milenio de su historia. Resulta difícil saber si consiguieron su objetivo.

CAPÍTULO XXI

JUAN PABLO II (1978-)

BIBLIOGRAFÍA

ACCATOLI, L., *Quando il Papa chiede perdono: Tutti i Mea Culpa di Giovanni Paolo II* (Milán 1997); BLAZYNSKI, G., *Juan Pablo II* (Barcelona 1981); HEBBLETHWAITE, O., *Juan Pablo II* (Barcelona 1980); VALENTE, L., *Giovanni Paolo II: Il Profeta del Terzo Millennio* (Roma 1997); WEIGEL, G., *Testigo de esperanza* (Barcelona 1999); ZIZOLA, G., *El Sucesor* (Madrid 1996).

En las reuniones previas al cónclave de 1978 en el que se eligió a Juan Pablo II, los cardenales dialogaron sobre la necesidad de una Iglesia más espiritual, sobre la unidad y el pluralismo existente en la misma, sobre la articulación entre institución y carisma, entre sociedad estructurada y comunión y sobre la necesidad de mantener un adecuado equilibrio entre diversidad y uniformidad. La Iglesia del Vaticano II se encontraba en proceso de asimilación de lo allí enseñado, pero intentaba discernir entre las experiencias y prácticas existentes, algunas de las cuales parecían desembocar en la confusión eclesial.

Se trata de un pontificado complejo. Le han nombrado personaje del año, o el hombre más influyente o una de las pocas voces orientadoras en un mundo en el que escasean los valores, pero otros lo juzgan más negativamente, incluso dentro de la comunidad eclesial.

Su campo de acción es el universo mundo, de acuerdo con su idea de que la Iglesia no consiste sólo en liturgia y sacramentos, sino que debe extenderse al campo de la cultura, de la educación, del compromiso social... En efecto, por sus viajes, encuentros, discursos y documentos, ha estado presente tanto en el campo eclesial como en el moral, cultural, social o político.

El papa es un inconformista, con numerosos gestos poco convencionales. Ha desmitificado el pontificado, no porque lo haya devaluado, sino porque no cree que el carisma pontificio dependa de gestos y ritos que lo convierten en suprahumano y poco convincente. La Iglesia actual es más abierta, pero esta actitud ha complicado y ampliado sus propios problemas. Ha salido de la reclusión en la que se encontraba, de la situación de autosatisfacción provocada por el convencimiento de que sólo ella poseía toda la verdad, y se ha puesto a caminar codo a codo con los demás mortales. Esta actitud resulta

más meritoria, pero acaba siendo bastante más complicada y contaminada. Lo que se gana en universalidad se pierde en tranquilidad interior. En efecto, en un mundo tan interrelacionado, los problemas ajenos terminan siendo los propios.

1. Un papa polaco

La elección de un papa no italiano rompió una norma y, casi, una necesidad. Los papas han sido italianos ininterrumpidamente durante siglos, no sólo porque el papa era el obispo de Roma, sino también porque la Iglesia, de hecho, ha estado identificada con el Occidente latino y nadie como Italia se identificaba con esta tradición y esta cultura.

En 1978, a la muerte inesperada de Juan Pablo I, los cardenales decidieron un viraje histórico, un poco por necesidad y, sobre todo, porque consideraron que los tiempos estaban maduros para elegir un cardenal no latino. Estaban convencidos de que la universalidad de la Iglesia exigía una inculturación mayor en las diversas regiones, historias y culturas. Pero el hecho de ser polaco significaba, también, una opción por un modelo y talante concretos. En Polonia, la secularización y la descristianización habían sido impuestas por decreto, pero apenas habían llegado a las masas católicas, a diferencia de los países occidentales. La Iglesia mantenía la solidez y la credibilidad de su mensaje, y su liderazgo era reconocido incluso entre el proletariado. No olvidemos el grito lanzado por Juan Pablo II en su primer viaje como papa a su país: «Nadie tiene el derecho de expulsar a Cristo de la historia».

Frente a una Iglesia que parecía desmoronarse, se optó por un pontificado fuerte, muy seguro de sí mismo, muy convencido de que el mantenimiento de las raíces cristianas asegura la personalidad de los pueblos y la solidez del cristianismo.

El papa eslavo está marcado no sólo por su carácter y su lengua, sino, sobre todo, por el intento de integrar el mundo eslavo en la historia y en la dinámica del mundo occidental. Su actuación en Polonia, tan personal, directa y eficaz, no puede ser examinada únicamente como el intento de un polaco de liberar a su patria, sino, también, como el deseo de un eslavo de liberar una parte importante de Europa de una opresión histórica, no sólo ideológica, sino fundamentalmente geopolítica. En su pontificado se han conjugado los intereses universales con los intereses regionales del Este europeo. Pocos días después de su elección, recibiendo a unos obispos polacos les dijo: «Me considero un obispo de Polonia. Soy polaco: amo a Polonia». Pocas veces en la historia, estas iglesias eslavas, y en general

las del Este europeo, se habrán encontrado más integradas en el tronco común cristiano.

2. **Relaciones con la Curia romana**

Juan Pablo II ha sido un papa viajero, ha escrito mucho, recibe permanentemente a grupos y personas individuales. Esto ha llevado a algunos a afirmar que ha abandonado la dirección diaria de la Iglesia. No cabe duda de que ha actuado intensamente, como obispo de Roma y como primado de Italia, tal vez como ningún papa anterior. Visita incansablemente las parroquias romanas, una a una, y con frecuencia viaja a las diócesis italianas, donde habla sin pelos en la lengua sobre la complicada situación nacional.

Por su parte, tras el Vaticano II, las diócesis han adquirido más conciencia de su autonomía y las conferencias episcopales nacionales tienen capacidad y medios suficientes para orientar la marcha de sus respectivas iglesias en muchos aspectos; pero, al mismo tiempo, Roma sigue dirigiendo más que nunca la vida inmediata de las diócesis. No resulta fácil compaginar ambos aspectos, y menos con un papa que tiene una conciencia clara de su deber de reorientar la marcha de la Iglesia.

Por una parte, parece que el papa ha dejado en manos de la Curia buena parte del control habitual que, por ejemplo, Pablo VI ejercía personalmente. Esto significa un fortalecimiento de la burocracia y de los mecanismos de control, al margen del gobierno directo pontificio. Sin embargo, no cabe duda de que el mero hecho de la constitución y funcionamiento de las conferencias episcopales representa un modo de gobierno colegial antes impensable.

3. **La caída del comunismo**

Un papa llegado de un país comunista ha sido el artífice no marginal de la crisis y del declive del comunismo. Según el intelectual italiano Carlo Bo, no ha sido el comunismo el que ha sido derrotado, sino la idea de que el hombre pueda vivir sin religión, sin una participación de orden espiritual.

La persecución religiosa en los países comunistas ha marcado los últimos cincuenta años de la historia de la Iglesia, y ha favorecido el descubrimiento de los valores de la libertad y de la democracia. Desde Juan XXIII, y de manera especial con Juan Pablo II, se ha exaltado la libertad religiosa y la libertad de conciencia como un elemento funda-

mental de las libertades. Esta defensa de las libertades ha tenido una fuerte incidencia en la argumentación doctrinal, ya que se ha puesto el acento en la libertad de la fe, en la preparación personal, en el itinerario de cada persona en la búsqueda de la verdad y de la experiencia religiosa. Esta actitud no sólo resulta revolucionaria si la comparamos con talantes intolerantes de no hace tanto tiempo, sino que influye directamente en planteamientos teológicos y pastorales. Sin olvidar, desde luego, sus consecuencias en el ámbito político-social.

Una vez más, lo que sucedía en un contexto concreto influía en ámbitos bien diversos. El apoyo decidido del papa al sindicato polaco Solidaridad desencadenó un movimiento imparable que fue infiltrándose en algunos de los países vecinos. En Lituania, donde la identidad religiosa se funde con la étnico-nacional, la independencia del yugo soviético adquirió claramente tintes eclesiales. Otro tanto fue sucediendo en otras regiones. La religión, que parecía encontrarse en estado terminal, volvió a configurar la personalidad y los anhelos de unos pueblos que fueron descubriendo el significado de la libertad.

Los discursos pontificios durante sus viajes a estos países ponían el acento en una palabra que durante decenios había sido pronunciada en voz baja: libertad. Un concepto enraizado tanto en el derecho natural como en la concepción cristiana del hombre. El papa la ha expresado mil veces con todo el amor y el fervor del corazón, como profesión de fe en el hombre y en su dignidad.

El choque con la libertad y el consumismo está resultando brutal. Con rapidez impensada, se repite en la Europa oriental lo que hemos vivido ya en Occidente: una secularización galopante se instala en la cultura, en las manifestaciones cotidianas, en la vida moral. No obstante, las iglesias se reorganizan, las vocaciones no faltan, el sentimiento religioso aflora con naturalidad allí donde parecía haber desaparecido del todo.

Juan Pablo II ha luchado denodadamente por la unión de toda Europa, por colmar el enorme surco existente entre la Europa capitalista y la anterior Europa marxista. Al nombrar a San Cirilo y San Metodio, creadores de la identidad nacional de algunos países orientales, copatronos de Europa junto a San Benito, ha señalado su interés por conjuntar lo que la historia había separado a pesar de su cristianismo compartido.

Otro problema de los países y de las Iglesias occidentales europeas es el demográfico. El descenso demográfico, junto con el consiguiente envejecimiento de la población, tiene que ver con la cambiada concepción de la vida, de la sexualidad y de la familia. Juan Pablo II ha dedicado gran parte de su acción a la defensa de la familia. En 1988 recordó a la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa que la familia en cuanto tal es un sujeto de derechos, y que esto debe ser

admitido con más claridad. De hecho, el tema de la crisis familiar constituye en nuestros días una de las preocupaciones pastorales más importantes de la Iglesia.

4. Los uniatas

En 1596, una parte del clero y del pueblo ortodoxo eligió unirse a Roma, aunque manteniendo el rito litúrgico bizantino. Los uniatas, del latín *uno* y del ruso *uniat,* vivieron sometidos a rusos y polacos, en situación frecuentemente difícil. En 1946, Stalin suprimió sin más la Iglesia uniata y la incorporó a la Iglesia ortodoxa. Este hecho ha enfrentado a la Iglesia ortodoxa rusa y a la católica. Aquélla no quiere perder los fieles adquiridos y ésta exige la devolución de los bienes confiscados y el reconocimiento pleno de una realidad existente a pesar de la persecución y las intolerancias: el hecho de que millones de ciudadanos se siguen considerando católicos. Además, para los católicos el hecho de que los uniatas mantengan liturgia, lengua, tradición y ordenación canónica propias demuestra la comunión de distintas tradiciones en una misma Iglesia.

Para Juan Pablo II, la Iglesia uniata debía transformarse en el puente entre católicos y ortodoxos, pero, en realidad, ha resultado más bien un muro que ha enconado las relaciones. Además, los uniatas ucranianos, que son la mayoría y que cuentan con dos millones de miembros en Norteamérica, defienden la independencia de Ucrania de toda injerencia rusa, de forma que, una vez más, el elemento nacionalista influye y conforma una Iglesia oriental.

5. El desarrollo ecuménico

El Concilio Vaticano II produjo una revolución en las relaciones conflictivas entre las Iglesias cristianas. El carácter de Juan XXIII, el encuentro de Pablo VI con el patriarca Atenágoras, las fluidas relaciones entre los observadores protestantes y los obispos presentes en el concilio favorecieron la desaparición de seculares incomprensiones, aunque, naturalmente, los problemas teológicos permanecían: el primado pontificio, el sacerdocio femenino, el culto de la Virgen, la intercomunión.

De hecho, a lo largo de los viajes pontificios ha podido observarse el diferente grado de comprensión mutua y de diálogo existente: bastante frío en los países nórdicos luteranos; mejor en la Inglaterra anglicana; inexistente en la mayoría de los países ortodoxos. Siglos

de incomprensión, el temor de los rusos a que los católicos estén más capacitados para orientar el despertar religioso del pueblo, la decisión anglicana de ordenar mujeres... han favorecido el alejamiento y los recelos.

Sin embargo, Juan Pablo II es consciente de cuán necesario es animar y favorecer el sentimiento religioso en un mundo materialista y secularizado. Su invitación a todos los líderes religiosos del mundo a reunirse en Asís para rezar juntos constituyó un auténtico aldabonazo, pero produjo temor por la expansión de un irenismo incontrolado capaz de relativizar e igualar todas las religiones.

6. Un papa viajero

Durante siglos, los viajes pontificios se limitaron a los Estados de la Iglesia. Desde 1870 los papas no salieron del Vaticano. Nunca habían controlado y dirigido tanto la Iglesia, pero nunca se habían movido menos. El pontífice era identificado con un palacio y una Iglesia, es decir, con el Vaticano. Los modernos medios de comunicación acercaron su imagen a los hogares, pero se trataba de una imagen situada permanentemente en el mismo marco.

Juan XXIII pareció romper el maleficio y se movió por Roma sin cortapisas. Pablo VI visitó Tierra Santa y los distintos continentes, iniciando una nueva forma de ejercicio del ministerio pontificio: la visita a las diversas Iglesias, la confirmación de la fe de las comunidades, el tejer lazos de comunión entre las diversas culturas y tradiciones. Juan Pablo II ha hecho de los viajes un instrumento permanente de evangelización. Parte de su pontificado ha sido dedicada a visitar sistemáticamente las diversas Iglesias de los cinco continentes. Ha podido conocer de cerca cuanto sucede en África y América, ha recibido directamente las quejas y las protestas, ha profundizado en las dificultades. Naturalmente, estos viajes no constituyen la panacea universal de los males existentes: existe el riesgo de que las masas se entusiasmen con su persona, pero continúen sin fijarse en el mensaje cristiano; que todo se convierta, sin pretenderlo, en un inmenso montaje en el que la sustancia religiosa sea lo accidental. En cualquier caso, una institución tan compleja y plural como la Iglesia no puede ser reducida a una sola dirección. El centro de comunión eclesial es el obispo de Roma, pero su permanente movilidad constituye un factor dinamizador y para muchas Iglesias, sobre todo del Tercer Mundo, la ocasión de una real integración en la Iglesia universal. Resulta fácil sentirse miembros de una Iglesia con una tradición de dos mil años cuando se vive en Europa o América, pero el engarce con esa tradición resulta mucho

más problemático cuando se vive en África o en Asia. Las visitas y la presencia de Juan Pablo II en esas naciones, de hecho, periféricas conseguían entroncarlas en la Iglesia universal, hacerlas partícipes de sus proyectos e ideas generales.

7. Mejores relaciones con la ciencia

Durante los dos últimos siglos dio la impresión de que ciencia y fe cristiana resultaban incompatibles. Juan Pablo II ha afrontado el tema, ha dialogado con los hombres de ciencia, ha organizado importantes reuniones en las que han participado científicos y católicos en debates científicos. «Debemos unir —recordaba a la Academia Pontificia de Ciencias— las fuerzas vitales de la ciencia y de la religión con el fin de preparar a los hombres de nuestro tiempo para que recojan el reto del desarrollo integral, que exige competencias y cualidades al mismo tiempo intelectuales y técnicas, morales y espirituales [...] frente a las exigencias de paz, desarrollo de todos los pueblos, tutela de la vida humana y de la naturaleza».

En 1981 el papa nombró una comisión para que estudiase con toda libertad el caso Galileo. Esta actitud de mayor humildad tanto por parte de la ciencia como de la Iglesia, esta mayor capacidad de diálogo y de respeto mutuo, se han traducido en una colaboración mutua en favor de las necesidades humanas. Hoy día, en todas las naciones, las universidades católicas trabajan e investigan codo con codo con las demás en todos los temas que interesan a la humanidad. El papa, en su encíclica *Redemptor hominis,* llamó a teólogos, hombres de ciencia y especialistas de ciencias humanas a unir sus esfuerzos en favor de una síntesis urgida por la necesidad de profundizar en el saber humano. El discurso de la Iglesia permanece abierto a las investigaciones existentes en el campo de la física y de la astrofísica, y desea incorporar sus resultados a la reflexión teológica. Mayores dificultades existen en lo que concierne a las técnicas genéticas y los problemas de la procreación. Actitud diferente, pues, según se trate del conocimiento o de la acción: ninguna reticencia para aceptar las implicaciones teológicas del saber científico, pero rechazo de toda evolución doctrinal en el campo de la moral. Sí a la profundización del saber científico, sí a su utilización técnica en servicio de la humanidad, no a su utilización para modificar el proceso de la procreación humana, que permanece como el único campo aparentemente no afectado por el progreso científico. Éste es uno de los temas más conflictivos hoy día en la comunidad católica.

8. La ética sexual

Matrimonio y familia, dos valores fundamentales para el cristianismo que hoy parecen encontrarse en profunda crisis en su concepción tradicional en la sociedad occidental. A juicio de la Iglesia, existe un matrimonio sacramento, contrato entre bautizados, y existe un matrimonio natural para los no creyentes, pero también válido para toda la vida, en cuanto ordenado al bien de los cónyuges y a la procreación y educación de los hijos. Otra cosa es la convivencia libre, independiente de todo rito civil y religioso. Este tema está provocando una polémica generalizada y agria en numerosos países a causa de las propuestas que equiparan las familias o uniones de hecho a las familias institucionales. El papa ha llegado a definir la unión de hecho como un desorden, aunque exige la protección jurídica de los más débiles, por ejemplo la de los hijos fruto de estas uniones. La experimentación de la ingeniería genética aplicada al ser humano constituye otro tema conflictivo. El papa anima a los católicos a aceptar las nuevas responsabilidades derivadas del desarrollo de las ciencias biológicas y médicas, afrontando el reto lanzado por los nuevos problemas de la bioética: Los cristianos deben ejercitar su responsabilidad como responsables de la ciencia y de la tecnología, no como siervos de ellas.

Una de las principales preocupaciones de Juan Pablo II está siendo la batalla contra la legalización del aborto en las sociedades avanzadas. La instrucción *Sobre el respeto de la vida humana naciente* (1987) anunciaba que la Iglesia romana se proponía como objetivo inmediato el obtener de los Estados la reforma de las leyes civiles moralmente inaceptables, utilizando la opinión pública mundial y cualquier otro medio de presión legal.

9. Multiplicación de canonizaciones

Juan Pablo II ha canonizado y beatificado a más personas que los papas del siglo XX en su conjunto. El papa está convencido de que las jóvenes generaciones y las sociedades, en general, necesitan más que nunca modelos de vida cristiana. A menudo, en sus viajes a diferentes países ha beatificado a hijos e hijas de esas comunidades, consiguiendo que el pueblo fiel considere como algo propio y cercano a personas que de otra manera hubieran quedado en el anonimato. En otras ocasiones, estas ceremonias han provocado reacciones negativas que han convulsionado algunas Iglesias.

El sistema utilizado hasta el momento exige invertir mucho tiempo y dinero en los procesos de beatificación y esto explica que, en su

mayor parte, santos y beatos sean religiosos, con notable desproporción para los laicos y sacerdotes diocesanos, que no tienen quiénes se dediquen a su exaltación. Pablo VI y Juan Pablo II han demostrado mayor sensibilidad y han pedido que se dedique más atención a figuras significativas de laicos y de sacerdotes diocesanos estimados y reverenciados en sus comunidades locales, pero desconocidos en la Iglesia universal. De hecho, gracias a esta proliferación de nuevos beatos, muchas comunidades del Tercer y Cuarto Mundos cuentan ahora con santos propios de sus comunidades.

El papa ha asumido la dirección de una nueva cruzada, no para convertir a los paganos, sino para despertar a los cristianos, a quienes duermen el sueño del indiferentismo y a quienes se han autoexiliado en la clandestinidad con el fin de reintegrarles a la familia cristiana. Piensa que el ateísmo y la irreligiosidad constituyen las lacras de una modernidad que hay que contrarrestar con una nueva evangelización, y que la Iglesia, abandonando divisiones y complejos, debe dirigir todas sus fuerzas a influir moral y doctrinalmente sobre la organización de la sociedad del próximo milenio.

Al prepararse para celebrar el Jubileo del año 2000 e iniciar el tercer milenio de la fe cristiana con la esperanza y el compromiso de un nuevo Adviento, propuso a la Iglesia renovar y acrecentar su impulso misionero, de forma que el Evangelio fuese anunciado con más eficacia a aquellos pueblos que todavía no lo habían recibido y acogido.

Pero, probablemente, la página más sugestiva e incisiva de este Año Santo fue la petición de perdón por parte del papa en nombre de la Iglesia por «los errores, infidelidades, incoherencias y lentitudes» y por las formas de «antitestimonio» y de «escándalo» de las que se han hecho protagonistas «sus hijos» en el transcurso de los últimos mil años. Juan Pablo II exhortó a pastores y fieles a hacer un examen de conciencia para determinar los «pecados» y los «fracasos» pasados y presentes, como condición necesaria para la celebración del jubileo y para afrontar el tercer milenio del cristianismo.

10. El programa de sus encíclicas

El programa cristológico y mariano, además del antropológico, íntimamente relacionados, inspiran el pontificado de Juan Pablo II. Desde la primera encíclica, *Redemptor hominis,* el papa señala cómo la divinidad y la humanidad, el dogma y la cultura indican la encarnación salvífica de Dios en Jesucristo, único Redentor del hombre y de la historia del mundo. De esto deduce una de las convicciones más fuertes de su pontificado: que la Iglesia es la mejor garantía en

la promoción de la defensa de los derechos, la dignidad y la libertad del hombre.

La inquietud social constituye sin duda una de las características más significativas y más presentes en el magisterio de este papa. En su argumentación, el bien común resulta prioritario: el trabajador es más importante que el trabajo y éste más que el capital.

En *Laborem exercens* condena tanto el sistema socialista como el capitalista. Rechaza ambas ideologías porque consideran al hombre con ojos diversos e igualmente antitéticos, a pesar de que una niegue y la otra afirme el valor ético de la libertad. La encíclica insiste en la exigencia de justicia social y alaba la presencia de los nuevos movimientos de solidaridad de los trabajadores y de solidaridad con los trabajadores. Dedica un capítulo a la importancia de los sindicatos y otros a los emigrantes y a los impedidos físicos.

La respuesta cristiana a las angustias del mundo, escribe el papa, se llama solidaridad, que no debe ser entendida como caridad dulzona, sino como compromiso de responsabilidad colectiva para el bien de todos y de cada uno, porque todos somos verdaderamente responsables de todos. El papa subraya la contradicción de nuestro tiempo entre el progreso en permanente avance, la tecnología, la economía, el consumismo agresivo y las crecientes bolsas de pobreza, marginación y desesperación.

En el tema social, la Iglesia ha sufrido un profundo cambio a lo largo de estos últimos decenios. Las causas han sido múltiples, pero no cabe duda de que la actuación de los últimos papas ha sido decisiva. La cercanía de la Iglesia a los problemas reales de los hombres no es nueva, pero sí lo es la elaboración de una doctrina que aborde el problema en sus raíces. En este campo, la transformación producida en las relaciones entre la Iglesia y los sindicatos obreros ha sido espectacular. En contra de lo sucedido antaño, en muchos países el mundo del trabajo encuentra en los hombres y organizaciones eclesiales su apoyo y respaldo más firme.

11. El control del episcopado

Juan Pablo II ha mantenido el control del episcopado propio de la época moderna, probablemente siguiendo un perfil más rígido y uniforme. Una política adecuada y coordinada en los nombramientos episcopales tenía, también, como objetivo conseguir nuevas mayorías en las Conferencias episcopales. En cierto sentido, la figura del papa itinerante se ha convertido en la de una especie de superobispo, capaz de ejercer de una forma nueva un primado más presente y más actuante. Tampoco parece que los Sínodos episcopales puedan con-

vertirse, tal como se esperaba, en un nuevo modelo de gobierno más participativo.

12. **Desmitificar no significa devaluar**

Juan Pablo II ha sido seguramente el papa que más ha desmitificado la imagen del papado, haciéndola más cercana y normal. No ha sido el primero, pero su contribución a la desaparición de un estilo ha sido definitiva. Esto no significa, como se ha visto, menor autoridad ni control del cuerpo eclesial, sino más bien la aparición de un nuevo concepto de ejercer la autoridad. La Iglesia no ha dejado de ser un cuerpo muy clerical, pero los laicos, es decir, el pueblo de Dios que constituye la inmensa mayoría de la Iglesia, comienzan a darse cuenta de que tienen mucho que decir y hacer, y existe más gente que se siente corresponsable con la marcha de la Iglesia. La crítica eclesial abunda, se multiplican las opiniones; pero esto no significa necesariamente confusión, sino interés y deseo de colaborar. No se cuestiona la autoridad episcopal pero se pide una mayor participación. Por primera vez en siglos, la Iglesia está a punto de autofinanciarse y las comunidades aportan generosamente para las necesidades del Tercer Mundo, de las misiones, etc.

El Concilio de Trento fue el origen de un catecismo que se convirtió en punto de referencia para los siglos siguientes. El Concilio Vaticano II pensó que los obispos y las conferencias episcopales podían elaborar nuevos catecismos en función de las características locales, pero el Sínodo de los Obispos de 1985 decidió elaborar un catecismo de la Iglesia católica. Éste, redactado bajo la dirección del cardenal Ratzinger, asistido por un grupo de obispos entre los que se encontraban el dominico Schönborn y el español Estepa, fue sometido al parecer de los obispos del mundo entero, que propusieron veinticuatro enmiendas y fue aprobado y publicado en 1992.

13. **La Iglesia actual**

No resulta fácil presentar una institución tan compleja como la Iglesia católica en un momento tan cambiante como el actual.

En primer lugar, siempre resulta engañoso el punto de partida. Una Iglesia que secularmente ha sido fundamentalmente europea y occidental resulta cada día más iberoamericana y oriental. Se habla de crisis de vocaciones, pero no se tiene en cuenta la multiplicación del número de sacerdotes y religiosas en la India y en África. Hace

pocos años, la mayoría de los cardenales era de origen europeo, al contrario de lo que sucede hoy. El centro de decisiones sigue siendo Roma, pero la vertiginosa internacionalización del Gobierno central hace que sus líneas de acción tengan en cuenta, cada vez más, otras culturas y otras tradiciones.

El ministerio petrino, es decir, la manera de ejercer el ministerio de los papas, va a resultar distinto a partir de Juan Pablo II. Desde ahora, los frecuentes viajes a las diferentes Iglesias constituyen una parte esencial de ese ministerio. Han perdido el cariz exótico y extraordinario que tenían y se van convirtiendo en algo habitual y normal. Perderán, seguramente, el aspecto formal y político y quedarán en lo que realmente son, un encuentro pastoral del sucesor de Pedro con las diversas Iglesias.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «HISTORIA
DE LA IGLESIA. TOMO IV: ÉPOCA CONTEMPORÁNEA»,
DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL
DÍA 21 DE JUNIO DEL AÑO 2002, FESTIVIDAD
DE SAN LUIS GONZAGA, RELIGIOSO, EN
LOS TALLERES DE SOCIEDAD ANÓNI-
MA DE FOTOCOMPOSICIÓN,
TALISIO, 9. MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI